



University of Groningen

**Scripta manent. Over het theologische moment in het analytische schrijven.**

Vandermeersch, Patrick

*Published in:*  
Default journal

**IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.**

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*  
1995

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Vandermeersch, P. (1995). Scripta manent. Over het theologische moment in het analytische schrijven. Default journal.

#### Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

#### Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Scripta manent  
Over het theologische moment in het analytische schrijven  
Patrick Vandermeersch

‘Bestaat de hel?’ – ‘Goed overwogen, neen.’ – ‘Dan moet je dus niet in de hel geloven?’ – ‘Oh, toch wel, meer nog, absoluut!’ – ‘Waarom dan wel?’ – ‘Om niet in de hel te geraken!’ Dit is in het kort de centrale gedachte waarmee Origenes (185-254), een van de eerste kerkvaders uit de christelijke traditie, de didactische taak van de theoloog uitdrukte.<sup>1</sup> Is dit ook geen treffende formulering van de wijze waarop de psychoanalyticus opereert? Schept hij<sup>2</sup> door het uitlokken van de overdracht niet precies die situatie waarin de fantasma’s van zijn analysanten een merkwaardig werkelijkheidskarakter krijgen, waarna zij gereduceerd kunnen worden tot voorstellingen die niet langer op een directe, massieve wijze ‘reëel’ zijn, maar op een hanteerbare wijze het genot van de analysant werkelijk laten worden?

### Overdracht, tegenoverdracht en het probleem van de tekst

De hypothese waaruit dit artikel geboren werd, is dat een aantal centrale problemen waarmee de psychoanalyse tegenwoordig worstelt, dezelfde zijn als die waar het ook in de theologie om gaat. Dit geldt met name voor het begrip ‘geloof in de werkelijkheid’ of ‘realiteitsprincipe’ dat, zowel in een religieuze als in een psychoanalytische context, niet los gedacht kan worden van interpretaties die men krijgt van een leermeester. Ik werd evenwel, sneller dan gedacht, voor moeilijkheden geplaatst bij mijn poging om in het bestek van een kort artikel de centrale knooppunten van de problematiek aan te duiden. Eigenlijk had ik het moeten weten. Vooreerst bleek het dat er in psychoanalytische kringen nog steeds levendige weerstanden zijn tegen pogingen om de logica van een theologisch reflectieproces – ik zeg dus niet: ‘de logica van een religieus geloof’ – met die van de analytische praktijk te confronteren. Deze weerstand neemt heel vaak de vorm van het isolatie-mechanisme aan: ‘Wat heeft dat nu met elkaar te maken?’. Nu weten wij dat de isolatie in de

---

1. De tekst werd mij bekend dank zij het proefschrift van H. Kuitert, *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de antropomorfismen van de Heilige Schrift*, (1ste ed.: 1962) Kampen, Kok, 1967<sup>2</sup>. Zie verder P. Vandermeersch, *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld*, Leuven, Peeters, 1988, pp. 91-107.

2. Volgens hetzelfde ritueel waarbij men vroeger een tekst met AMDG (Ad majorem Dei gloriam) liet beginnen, stel ik hierbij dat iedere ‘hij’ een ‘z/hij’ en iedere ‘hem’ een ‘haar/em’ representeert.

praktijk een hardnekkige vorm van weerstand kan zijn, die men niet zomaar doorbreekt.<sup>3</sup> Een tweede te verwachten moeilijkheid had te maken met de verschillende opvattingen betreffende de ‘orthodoxe’ wijze om analyse te bedrijven. Ook deze moeilijkheid was te verwachten, want ik wou schrijven voor lezers uit de meest verschillende psychoanalytische groeperingen. Het zou van angelisme getuigen te denken dat die zich rimpelloos in oecumenische geest als één lezerspubliek zouden gedragen.<sup>4</sup> Het werd mij snel duidelijk dat een eerste versie van dit artikel hoofdzakelijk op weerstand stootte.

Bij reflectie is deze weerstand echter zo’n perfecte illustratie van wat ik wou stellen dat ik ze als integrerend deel van deze tweede versie in de tekst wil brengen. Daardoor moeten andere zaken geschrapt worden, zoals de poging om de theorie van J. Lacan over de vier vertogen van enkele kritische cultuurhistorische kanttekeningen te voorzien. Anderzijds kan nu wel van meet af aan de schijnwerper gericht worden op de problematiek van de overdracht, zoals die bij het lezen en het schrijven van teksten speelt, omdat zij de sleutel is om de relatie tussen psychoanalytische en theologische interpretatie te leggen.

Dat overdacht en tegenoverdracht bij het lezen en schrijven van teksten een rol spelen, is tegenwoordig het vanzelfsprekende uitgangspunt van de door de psychoanalyse geïnspireerde literatuurwetenschap.<sup>5</sup> Voor zijn blad papier of tekstverwerker heeft een schrijver een lezer voor ogen, waarvan hij de reacties voorziet, die hij wil verrassen, uitdagen of verleiden, zonder daarvan helemaal bewust te zijn en zonder alle hierbij betrokken factoren in de hand te hebben. Zo is het ook bij de lezer. Een roman slaat aan of niet, men vormt zich een beeld van de auteur en gaat daarom zijn volgende boek al dan niet aanschaffen, en bij het lezen wordt men al dan niet verrast door de wijze waarop de intrige zich ontwikkelt. Hetzelfde geldt voor een artikel. Ook in dit

---

3. Dit isolatiemechanisme wordt overigens sociaal gesanctioneerd, want het vormt de basis waarop de secularisatie zich in het Westen heeft doorgezet. Zie: P. Vandermeersch, *Ethiek tussen wetenschap en ideologie*, Leuven, Peeters, 1987.

4. Zoals uit het verdere betoog zal blijken, denk ik dat het allesbehalve toevallig is wanneer in verband met de analytische orthodoxie theologische betekenaars opduiken. Terwijl ik dit schrijf duikt onweerstaanbaar de herinnering op aan een uitstekende supervisor, die niet kon nalaten steeds opnieuw de lapsus te maken: ‘het oecumenische probleem van het masochisme’.

5. W. Schönau, *Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1991; H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart, Kohlhammer, 1993. Wij slaan hier de klassieke vraag over, hoe je het fenomeen van de overdracht, zoals die zich in de analytische kuur voordoet, al dan niet gelijk mag stellen met wat zich bij het lezen en schrijven van teksten voordoet. Hiermee gaan wij ook aan de discussie voorbij of het van helder taalgebruik getuigt in beide gevallen de term ‘overdracht’ te blijven gebruiken. Ons betoog keert namelijk het perspectief om en gaat na hoe je uitgaande van de psychologie van het lezen en schrijven de specifieke vorm van overdracht die door de analytische setting wordt uitgelokt, kunt verhelderen. Pas in tweede instantie – en dus: buiten de grenzen van dit artikel – zouden dan de zopas vermelde klassieke vragen aan bod kunnen komen.

geval speelt overdracht en tegenoverdracht een onmiskenbare rol. Men vindt bevestiging of bestrijding van wat men dacht, er wordt nieuwe informatie aangedragen die al dan niet past bij wat men reeds wist, en soms wordt men zelfs verleid om zich op een ander gedachtespoor te bewegen dan het vertrouwde.

Er is wel een belangrijk verschil. Een roman presenteert zichzelf duidelijk als fictie, terwijl een artikel dit niet doet. Een artikel beweert ‘theorie’ te brengen, en hierbij is het de vraag waar dit woord in dit geval precies naar verwijst. Bij het lezen van een roman grijp je niet naar een encyclopedie om te controleren of het verhaalde kans heeft om echt gebeurd te zijn. Wanneer het over de intentie van Freud gaat bij het oprichten van een psychoanalytisch tijdschrift, lijkt het controleerbare feit wèl belangrijk en wordt het zelfs een object van strijd. Het gaat er net aan toe als wanneer theologen met elkaar over de vraag twisten of het Marcus-evangelie, dat geen verhalen over de verschijning van Christus na de kruisdood bevat, wel degelijk het oudste evangelie is, dat door de andere evangelisten met eigen aanvullingen werd overgeschreven.

Wat is de psychoanalytische ‘theorie’ en wat is het belang ervan dat zij op een correcte wijze wordt gepresenteerd? Aan het mogelijke cliché-antwoord dat de psychoanalyse ‘wetenschappelijk’ moet zijn, gaan wij maar snel voorbij: over het ideologische karakter van het sciëntistische wetenschapsideaal is reeds overvloedig gedebatteerd, en in ieder geval gaat het hier in ons betoog precies *niet* over de vraag wat het waarheidsgehalte van de psychoanalytische theorie is *los* van het geloof dat mensen aan haar hechten. De omgekeerde vraag houdt ons bezig, namelijk die naar het eigen karakter van het geloof dat mensen aan psychoanalytische interpretatie hechten, in het bijzonder wanneer die geformuleerd wordt in termen die men expliciet als *meta*-psychologisch aanduidt. Wat brengt het mensen bij wanneer zij, in het proces van de psychoanalytische kuur, maar ook daarbuiten, kennis nemen van psychoanalytische theorie en vocabularium en die op hun eigen beleving toepassen? Waarom voelen mensen zich beter, of vrijer, of meer bewust levend, wanneer zij voor zichzelf de formule uitspreken: ‘Ik wist niet dat ik zo’n sterk opper-ik had.’?<sup>6</sup>

Dergelijke ervaringen wijzen erop dat de psychoanalytische theorie inderdaad een ‘theoria’ is, een wijze van beschouwing die, zowel in de kuur als daarbuiten, gedragen wordt door overdracht. Wel is het zo dat het feit van de overdracht, dat zich overigens anders voordoet op de divan en aan de lees- of schrijftafel, het gevaar van de willekeur in de interpretatie met zich meebrengt. Het is de vrees hiervoor die steeds opnieuw de verzuchting laat opkomen: ‘Was de psychoanalytische theorie maar even betrouwbaar als de

---

6. Na heel wat aarzelen kies ik dan toch voor de Nederlandse term ‘opper-ik’ als vertaling van ‘Über-ich’, omdat die de narcistische component (cf. de associatie Über-ich - Übermensch) ervan bewaart en zo de band met de voorafgaande term ‘ik-ideaal’, terwijl deze met de term ‘boven-ik’ helemaal verloren gaat.

positieve wetenschap'. Dit betekent eigenlijk: 'Kon ik maar geholpen worden door neutraal medegedeelde kennis, door informatie die niet gedragen wordt door relaties van geloof en wantrouwen die mij met andere mensen binden!' Maar deze hunkering wil eigenlijk vluchten voor een hard feit, dit van de overdracht en haar impact op de beleving van de werkelijkheid.

Na deze wellicht al te lange anamnese die nodig was om de lezer deelgenoot te maken van de aan de gang zijnde overdrachts- en tegenoverdrachtsprocessen waarbinnen deze tekst is ontstaan, gaan wij het nu eerst hebben over de verschillende opvattingen die er in de psychoanalytische wereld over het wezen van de overdracht heersen. Hieruit zal blijken dat die verschillen samengaan met verschillen in opvatting over het onderscheid tussen werkelijkheid en verbeelding. Hierop volgt de vraag wat de functie is van teksten, en meer bepaald van psychoanalytische teksten, voor de ontwikkeling van een overdracht die tot analytisch inzicht kan leiden. Tot besluit volgt een korte schets van hoe je verder de relaties tussen psychoanalytische praktijk en theologische interpretatie zou kunnen onderzoeken, met een suggestie van wat zij van elkaar zouden kunnen leren. Verder dan een suggestie gaat het niet, want om die weg te gaan moeten er nog diepgaande weerstanden worden opgeruimd.

### **Overdracht, fictie en herhaling**

De term 'overdracht' - in het Grieks zou die 'metafoor' luiden: een term die je, zoals een scherpzinnige vriend opmerkte, ook op de vrachtwagens van Griekse verhuisfirma's kunt lezen - verschijnt niet meteen in het werk van Freud, en wanneer die verschijnt, dan is het in eerste instantie om de storende herhaling van de relatie tot de ouderfiguren te benoemen, waardoor de analysant aan de analyticus een onechte gestalte aanmeet en dit in dienst van de weerstand tegen de kuur.<sup>7</sup> Het afbreken van de Dora-analyse in december 1900<sup>8</sup> was voor Freud de reden om over de hinderlijke aspecten van de door hem over het hoofd geziene overdracht te piekeren, maar snel kwam hij tot het inzicht dat de overdracht niet te vermijden was.<sup>9</sup> Je moest van de nood een deugd maken, en dit bleek inderdaad mogelijk. De overdracht was een herhaling, soms tot in het detail, van relaties tot andere mensen. Nu kon juist dit wellicht heel nuttig zijn. Freud, die op dit ogenblik nog alle gewicht van de analyse legde op een bewustwording van verdrongen herinneringen, begon dus

---

7. Voor een overzicht, zie M. Safouan, *Le transfert et le désir de l'analyste*, Parijs, Seuil, 1988

8. Freud publiceerde de casus evenwel slechts in 1905. Zie P. Gay, *Freud. A Life for Our Time*, New York, Norton, 1988, p. 246.

9. S. Freud, *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, G.W. VII, p. 279 - 284, Ned. vert.: Zg2, p. 150 - 151.

alle aandacht op de overdracht te richten. Daar bleken zich namelijk de in het verleden gewortelde pathogene gebeurtenissen en relaties te herhalen. Wanneer men er snel genoeg bij was om haar als herhaling te duiden, en zij niet massief in de dienst van de weerstand kwam te staan, was de overdracht erg nuttig. Zo kwam Freud tot de stelling dat de analyse haar aandacht op de overdracht moest concentreren. Omdat zij de oude, te overwinnen situatie reproduceerde en zo present stelde, was zij nodig voor de kuur. Freud stelt het aldus: een vijand kun je toch niet verslaan wanneer hij afwezig of slechts in beeld tegenwoordig is.<sup>10</sup>

Met deze formulering wordt de overdracht als iets reëls bestempeld, en op dat realiteitskarakter zal Freud ook blijven hameren. In een vaak geciteerde tekst wijst Freud erop dat de overdrachtsliefde ware liefde is,<sup>11</sup> en dat het feit dat het om een door de analyse ontlokte herhaling van de liefdesrelaties uit de prille kindertijd gaat, daar niets van af doet: iedere liefde ontstaat zo. Aan een korte opmerking die Freud daaraan toevoegt, wordt vaak achteloos voorbij gegaan: ‘... en ten derde mist zij [= de overdrachtsliefde] in hoge mate consideratie met de realiteit, ze is minder wijs, trekt zich minder aan van haar consequenties, is meer verblind in de waardering van de beminde persoon dan wij aan een normale verliefdheid bereid zijn toe te kennen. Wij mogen echter niet vergeten dat juist deze van de norm afwijkende trekken de essentie van de verliefdheid vormen.’<sup>12</sup> De laatste zin lijkt het in de voorafgaande zin gezegde over de overdracht te relativieren, maar dit neemt niet weg dat Freud toch even het irreële karakter van de overdracht ter sprake brengt, waarvan de specificiteit hem verder zal ontgaan. Het probleem is evenwel zeer belangrijk.

Het is namelijk de vraag waarom de ontwikkeling van de overdracht en haar interpretatie genezend kunnen werken. Gaat het gewoon om het feit dat de herhaling een tweede kans biedt? Neen, want één van de gevaren van het herhalingselement in de overdracht is precies dat zij tot eindeloze, stagnerende analyses kan leiden. Wij mogen niet vergeten dat het precies de drang om het traumatische te herhalen was die Freud tot zijn theorie over de doodsdrijf

---

10. ‘Onmiskenbaar stelt het bedwingen van de overdrachtsfenomenen de psychoanalyticus voor de grootste problemen, maar men mag niet vergeten dat juist deze fenomenen ons de onschatbare dienst bewijzen om de verborgen en vergeten liefdesimpulsen van de patiënten actueel en manifest te maken, want uiteindelijk kan niemand *in absentia* of *in effigie* gedood worden.’ S. Freud, *Zur Dynamik der Übertragung*, (1912) G.W. VIII, p. 374, Ned. vert.: kb 4, pp. 83-84. N.B. in de Duitse tekst staat voor de laatste zinssnede ‘denn schliesslich kan niemand *in absentia* oder *in effigie* erschlagen werden.’ en dus niet getötet.

11. S. Freud, *Bemerkungen über Übertragungsliebe* (1915), G.W. X, p. 316-318.

12. ‘Sie (= die Übertragungsliebe) entbehrt in hohem Grade der Rücksicht auf die Realität, sie ist unkluger, unbekümmerter um ihre Konsequenzen, verblendeter in der Schätzung der geliebten Person, als wir einer normalen Verliebtheit gerne zugestehen wollen. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass gerade diese von der Norm abweichenden Züge das wesentliche einer Verliebtheit ausmachen.’ S. Freud, *ibid.*, p. 317-318. Ned. vert.: Kb 4, pp. 159-160.

bracht. Het feit dat de analyticus zich van iedere vorm van reactie onthoudt kan ertoe leiden dat wat vroeger verkeerd liep eindeloos wordt gereproduceerd tijdens de analytische kuur.<sup>13</sup> De overdracht mag dus geen pure herhaling zijn, er moet iets nieuws bijkomen, en precies daarvoor moet het aparte van de analytische setting zorgen. Freud was van oordeel dat dit nieuwe erin bestond dat de analysant dank zij de kuur moest kunnen beseffen dat hij herhaalde, dat er in de kuur zelfobservatie op gang kon komen. Om die reden stelde Freud dat de analyse in een situatie van 'verzaking' (Versagung) moest plaatsvinden. De analyticus mag de liefde van zijn analysant niet beantwoorden omdat deze laatste moet kunnen inzien dat alle liefde van hemzelf uitgaat, terwijl er daar in de realiteit geen reden voor is. Het feit dat de 'échte' liefde van de analysant niet beantwoord wordt, is voor Freud dus de motor om in een zelfobserverend moment te gaan beseffen dat deze liefde een herhaling en dus toch niet helemaal 'werkelijk' is.

Wij stoten hier op het onopgeloste dat in Freuds visie over het werkelijke karakter van de overdracht blijft meespelen. Wanneer Freud bij de zelfobservatie de perceptie als metafoor introduceert om te stellen dat hier de werkelijkheid wordt getoetst, dan vergeet hij het bedrieglijk karakter van deze metafoor. Het valt namelijk moeilijk vol te houden dat de zelfobservatie een eenvoudige perceptie zou zijn. De metafoor van de perceptie die de zelfobservatie met werkelijkheidstoets verbindt, staat op gespannen voet met de stelling dat overdrachtsliefde echte liefde is. Precies dit laatste vertolkt de ervaring van mensen dat er nooit een 'reële' reden is om op iemand verliefd te worden, maar dat die liefde niettemin echt is, en dat er dus ook geen echte reden is om van deze liefde afstand te doen. Verliefdheid ontstaat volgens het taalgebruik 'op het eerste gezicht'. Dit gebeurt niet alleen op het werk, onder mensen die men goed kent, maar ook op de trein, en een blik of een handbeweging in een haarlok kunnen de vonk even goed of beter doen overslaan dan een diep gesprek met iemand die men reeds lang kent en vertrouwt.

Natuurlijk kunnen dit soort van ervaringen wel tot zelfreflectie leiden. Wanneer men verliefd wordt op iemand die men niet kent, die niet reageert en wanneer men daarbij gaat beseffen dat het object van deze liefde met de karaktertrekken van een andere persoon wordt bekleed, dan zal men zich wellicht gaandeweg afvragen wat er aan de hand is. Maar wordt men automatisch genezen door het besef dat men herhaalt? Of is er meer nodig? Dit is de vraag die opgehelderd moet worden, wil men de kern van de analyse niet reduceren tot een techniek om op artificiële wijze in de overdracht de ervaring van zich herhalende liefdesgeschiedenissen te intensiveren.

---

13. Zie G. Bonnet, *Le transfert dans la clinique psychanalytique*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1991.

Freud lijkt deze vraag aangevoeld te hebben, om haar meteen met een hernieuwd beroep op de verzaking als oplossing toe te dekken. Deze verzaking wordt dan geacht tot sublimatie te leiden. Hiermee zijn wij bij een nog duisterder begrip aanbeland, want de sublimatie is – net als de projectie – een van die begrippen die meer van suggestieve kracht dan van helder psychoanalytisch inzicht getuigen. De artikelen die Freud over deze twee begrippen poogde te schrijven, heeft hij naar iedere waarschijnlijkheid in wanhoop de kachel ingegooid.<sup>14</sup> Wij blijven dus aangewezen op deze, ietwat sibillijnse, formulering uit het artikel *Opmerkingen over de overdrachtsliefde* uit 1915 (en het lijkt voor Freud plots vanzelfsprekend dat hij in deze tekst het probleem van de overdracht op de vrouwelijke analysant toespitst): ‘Om deze overwinning te kunnen behalen moet zij door de oertijden van haar psychische ontwikkeling worden geleid en langs deze weg de extra psychische vrijheid verwerven die de bewuste zielswerkzaamheid – in systematische zin – doet verschillen van de onbewuste.’<sup>15</sup> Eigenlijk herhaalt deze formule het even onbevredigende antwoord van het kort voordien geschreven *Herinneren, herhalen en doorwerken* (1914).<sup>16</sup>

Hiermee hebben wij dus geen bevredigend antwoord op de vraag wat het eigen karakter van de overdrachtsrelatie in de psychoanalytische praktijk is. Waarom is zij geen steriele herhaling? Wat maakt het in het herhalingsproces mogelijk dat er iets nieuws tot stand komt? Van welke aard is de bewustwording *dat* het om een herhaling gaat en hoe verhoudt de interpretatie van de overdracht zich tot dit inzicht? Noch de met de metafoor van de perceptie verbonden verwijzing naar de zelfobservatie, noch verwijzing naar de verzaking, geven ons een afdoende verklaring. Vandaar de hypothese die aan het begin van dit artikel werd gesteld: moeten wij geen groter gewicht geven aan het ‘geloof’ waarmee iemand in analyse komt, en stellen dat het eigene van de analytische praktijk hierin bestaat dat de analyticus met dit geloof op dezelfde wijze omgaat als de theoloog die volgens het model van Origenes te werk gaat?

---

14. Zie de introductie van de uitgevers van de *Standard Edition* op Freuds *Metapsychologie*: S.E. XIV, pp. 105-107.

15. ‘Zum Zwecke dieser Überwindung soll sie durch die Urzeiten ihrer seelischen Entwicklung durchgeführt werden und auf diesem Wege jenes Mehr von seelischer Freiheit erwerben, durch welches sich die bewusste Seelentätigkeit – im systematischen Sinne – von der unbewussten unterscheidet’. S. Freud, *Bemerkungen über die Übertragungsliebe*, p. 319-320, Ned. vert.: Kb4, p. 161.

16. Ned. vert. in Kb 4.



### **Het spookbeeld van de overdracht: de hypnose**

Alvorens wij dit spoor kunnen volgen, moeten wij eerst ingaan op de opwerping die hier bijna reflexmatig opkomt: door het introduceren van de term ‘geloof’ wordt de psychoanalyse in de buurt gebracht van iets waarvan zij zich in haar geschiedenis angstvallig heeft willen onderscheiden: de hypnose. Is er iets meer tegengesteld dan psychoanalyse en suggestie? Moet je je er niet met alle ethische kracht tegen verzetten wanneer de psychoanalytische praktijk tot een suggestieve, manipulatieve onderneming verwordt?

Inderdaad. Maar dat mag ons niet beletten om even stil te staan bij het fenomeen van de hypnose om precies in het vizier te krijgen om welke – overigens: terechte – reden de psychoanalyse zich van de hypnose heeft willen onderscheiden. Hierbij moeten wij een onderscheid maken tussen de ‘geloofshouding’ waarmee men zich in de hypnotische trance aan een ander overgeeft, en het suggestieve gebruik dat die ander van deze situatie kan maken. Dat het tweede lijnrecht tegen de ethiek van de analyse ingaat, is duidelijk. Laten wij daarom onze aandacht op het eerste element concentreren, en dit vergelijken met het werkelijkheidskarakter van de overdracht. Hoe doet het werkelijkheidskarakter van de overdracht zich in de praktijk voor? Als vorm van ‘liefde’, ongetwijfeld, maar dit alles overkoepelende woord dreigt de concrete vormen van overdrachtsbeleving in een wolk van totale passie te verhullen. Nu kunnen er zich in de loop van een analyse ongetwijfeld passionele momenten voordoen, maar er is ook de monotonie die in de drie à vijf zittingen per week kan overheersen. Wij gaan daarom uit van de meer concrete en beperkte, maar toch op het ogenblik dat zij beleefd worden, emotioneel pakkende momenten van overdrachtsbeleving.

Een analysant, die weliswaar goed weet dat zijn analyticus hem de opdracht heeft gegeven om alles te vertellen en dat deze zich hierbij welwillend neutraal van ieder oordeel zal onthouden, wordt niettemin angstig wanneer hij een erotisch slippertje toegeeft en daarbij vertelt hoe hij met zijn wagen verschillende keren verkeerd reed bij het binnenrijden van een dorp waar hij van meet af aan gemerkt had dat de naam hem aan de naam van zijn analyticus herinnerde. De analysant weet eigenlijk zeer goed dat de analyticus hem niet veroordeelt, en wellicht had hij er in de inleidende gesprekken niet zo’n moeite mee om te zeggen dat hij zich eigenlijk seksueel geremd voelde. En toch wordt het psychologisch heel anders wanneer dit enige weken daarna, liggende op de bank, verteld wordt. Maar is de beleving daarom precies dezelfde als wanneer dit om het zo te zeggen ‘bloednuchter’ verteld zou worden? Neen, duidelijk niet, maar dat betekent daarom evenmin dat de angst dezelfde is als wanneer hij tegenover iemand zou staan die er hem echt van langs zou geven.

Wij komen hier op het punt waar de analytische situatie eraan herinnert dat zij van de hypnose stamt. Het feit dat Freud nadrukkelijk van het manipu-

lerende, suggestieve karakter van de hypnose afstand heeft gedaan, belet niet dat er iets van de trance-achtige toestand blijft spelen in wat men de vrije associatie noemt.

Freud zal tot aan zijn dood achterna gezeten worden door de vraag in welke mate de psychoanalyse van de hypnose, en dus van de suggestie, kan worden onderscheiden. Het pleit voor zijn intellectuele eerlijkheid dat hij het probleem steeds weer ter sprake heeft gebracht. In de technische geschriften over de overdracht wordt deze vraagstelling niettemin door een veranderende praktijkopvatting toegedekt. In het latere werk van Freud, waarvoor *Het ik en het Es* symbool staat,<sup>17</sup> verschuift de nadruk van het belang van de bewustwording van het verleden naar de analyse van de wijze waarop de psyche de driften al dan niet onder controle houdt. De aandacht gaat hierbij in eerste instantie uit naar de analyse van het opper-ik. Dit betekent uiteraard niet noodzakelijk dat het verleden niet meer ter sprake komt, want het doorwerken van de herinneringen blijft een tactiek om de soms al te tirannieke burcht van het opper-ik te ontmantelen. Toch wordt interpreteren iets heel anders, wanneer de analysant niet meer zijn vergeten herinneringen, maar de innerlijke structuur van zijn psyche en meer bepaald zijn controlemechanismen moet leren onderscheiden. Er komt nog een element bij, wanneer via Anna Freud de 'orthodoxe' psychoanalyse tot ego-psychologie verwordt: de overdracht dient dan om een identificatie tussen de analysant en de analyticus tot stand te brengen, wat van de analyse een herstructurende of orthopedagogische behandeling maakt.

Het is hier niet de bedoeling om in detail de verschillende vormen te behandelen die deze benadering kon aannemen. Of men nu in navolging van F. Alexander de analyse als correctieve emotionele behandeling opvat, of in het spoor van J. Strachey de analyticus als het milde opper-ik of de bondgenoot van het gezonde deel van het ego, het resultaat is dat men de zelfcontrole centraal plaatst. Hierbij wordt het element kennisname door de gefingeerde ruimte van de overdracht heen tot een gewone herhaling van het verleden herleid. Dit verleden gaat soms zelfs tiranniek in het heden over. Zo wordt het in deze vorm van psychoanalyse vaak de regel dat men alleen de overdracht duidt, en bijna alles wat de patiënt zegt of doet in overdrachtstermen interpreteert. Het verhaal doet de ronde dat een patiënt niet kan vertellen rustig een weekend alleen naar zee te zijn gegaan om ten volle van de zon te genieten, zonder dat de analyticus daar meteen aan toevoegt dat het eigenlijk de bedoeling was met hem naar de zee te gaan. Overdracht wordt dus meteen realiteit, de enige echte realiteit, en soms lijkt het dat de analysanten naar de paranoia worden gedreven, waar de verbeelding inderdaad

---

17. Ned. tekst in Pt3.

behandeld wordt als moet zij de logica hebben van de realiteit, en dus, van de pure waanzin.

De ruzies tussen Anna Freud en Melanie Klein ten spijt, gaat het er in de school van deze laatste betreffende de overdracht niet fundamenteel anders aan toe. Ook daar gaat alle aandacht naar het hanteren en corrigeren van de overdracht die als een reproductie van de prilste worsteling van het kind met goede en slechte objecten wordt opgevat. De vraag in welke mate de overdracht een specifieke imaginaire beleving is die precies dank zij haar imaginair karakter transformatief kan zijn, is ook hier verdwenen. Het denken van Kohut gaat nog een stap verder. Bij hem wordt de doorleving van de wederzijdse relatie tussen analyticus en analysant als het essentiële element van de psychoanalytische praxis beschouwd. De term 'empathie' valt er niet voor niets. Toegegeven, het wordt geen Rogeriaanse benadering omdat de basissetting van de traditionele kuur wordt behouden, en de overdracht toch nog wordt geduid als de herhaling van wat zich in de kindertijd heeft afgespeeld. Deze herhaling heeft nu wel radicaal tot doel een emotionele en quasi-reële situatie te scheppen. Indien deze herhaling genezend kan werken, dan is het omdat de analyticus niet reageert zoals de ouders van weleer en omdat de analyticus zijn empathie niet in daden laat overgaan. Freuds 'Versagung' door 'frustratie' vertalend, situeert men het therapeutische effect van de analyse in de hieruit voortvloeiende frustratie. Kohut stelt zelfs expliciet dat hij geen waarde hecht aan het aparte karakter van het cognitieve moment in de analyse. Hij gaat zover te stellen dat een verkeerde interpretatie even werkzaam kan zijn als een correcte. Volgens hem ligt het werkzame aspect van de interpretatie namelijk niet het informatieve element dat deze bevat, maar in de onderliggende mededeling van empathie die zij brengt. Kohut zegt het onomwonden: 'Sommigen – en James Strachey (1934) behoort tot hen – geloven dat het de kracht van de rede is die genezing brengt. Dit doen zij in harmonie met de geest van de Verlichting waarvan Freud een volgzaam kind was. De analyticus die zich richt naar de zelf-psychologie neemt een contrasterende positie in. Hij is ervan overtuigd dat het centrale gegeven dat in een analyse therapeutisch effect sorteert bij geen enkele vorm van analyseerbare psychopathologie op de vermeerdering van het inzicht berust. (Die berust dus niet, bijvoorbeeld, op het feit dat de analysand het verschil gaat beseffen tussen zijn fantasie en de realiteit, in het bijzonder door het verband dat hij legt met de vertekening die de projectie van driften in de overdracht teweeg brengt.) De essentie van de kuur ligt eerder in de uitbreiding van de psychische structuur, en die gebeurt via een uit de interpretatie volgende optimale frustratie van de noden en wensen van de analysand.'<sup>18</sup>

---

18. In contrast to those – including James Strachey (1934) – who believe, in harmony with the spirit of the Age of Enlightenment of which Freud was a true child, that it is the power of reason which cures, the self psychologically informed analyst holds that with regard to all forms of

De cirkel is rond: de overdracht is opnieuw een directe, intersubjectieve interactie geworden die van de aparte setting van de kuur gebruik maakt om de ander met een bijzonder goed functionerend beïnvloedingsarsenaal te doen veranderen. De interpretatie is hier niet langer het proces van gezamenlijk tastend zoeken naar een waarheid die zowel aan de analysant<sup>19</sup> als aan de analyticus ontsnapt. Wij staan opnieuw dicht bij de hypnose. Toegegeven: er wordt niet direct gesuggereerd: 'Jij zal ...'. Er wordt een omweg gemaakt via iets dat men ook 'interpretatie' zal noemen, maar bij nader inzien gaat het hierbij iets heel anders dan wat Freud oorspronkelijk voor ogen stond. Wat Kohut 'interpretatie' noemt, is het feit dat men de wensen van de patiënt niet inwilligt, maar benoemt. Alleen dit? Neen, want indien dit de kern van de analyse zou zijn, dan zou zij alleen maar een nuttige techniek zijn voor erg geremde mensen, bij wie het een hele vooruitgang betekent wanneer zij de wensen waarvoor zij zich schamen, over de lippen krijgen. Wellicht verwacht men nog iets anders, namelijk dat de patiënt zijn eigen, intrapsychische processen zou onderkennen, en deze benoemen. En hoe zou hij ze beter kunnen benoemen, dan met de terminologie van zijn analyticus?

Ik schrijf deze woorden met aarzeling, want hierbij raken wij een van de grote polemieken tussen de zogeheten orthodoxe psychoanalyse, en deze die in het spoor van Lacan terug naar Freud wilde. Laten wij het dus in het midden laten of de eerste stroming zo kwistig met metapsychologische termen in de dagelijkse praktijk van de psychoanalytische kuur strooit als de tweede haar verwijt.

### De regels van de verbeelding

Wij richten daarom onze blik op de ons omringende cultuur. Daar is het duidelijk dat wat Ph. Rieff als de *Triumph of the Therapeutic* aanduidde zich heeft doorgezet.<sup>20</sup> Het volstaat om naar praatprogramma's te kijken om te

---

analyzable psychopathology the basic therapeutic unit of the psychoanalytic cure does not rest on the expansion of cognition. (It does not rest, for example, on the analysand's becoming aware of the difference between his fantasy and reality, especially with reference to transference distortions involving projective drives.) Rather, it is the accretion of psychic structure via an optimal frustration of the analysand's needs or wishes that is provided for the analysand in the form of correct interpretations that constitutes the essence of the cure.' H. Kohut, *How does analysis cure*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 108. Wat een 'correct interpretation' dan nog kan zijn, is de vraag.

19. Daar waar Kohut, trouw aan het Amerikaanse traditie, de van de latijnse gerundivum-vorm stammende term 'analysand' (diegene die geanalyseerd moet worden) gebruikt, verkiezen wij in het spoor van de door Lacan geïnspireerde psychoanalyse de term 'analysant', die erop wijst dat de patiënt de actieve positie in het proces inneemt.

20. Ph. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, (1ste ed.: 1966) Harmondsworth, Pinguin, 1973.

zien hoever een, weliswaar verbasterd, psychoanalytisch taalgebruik in de mond wordt genomen in een poging om de eigen identiteit en de eigen problematiek te definiëren. De stijl en de gebruikte terminologie mogen verschillen, maar op dit punt is de situatie niet anders in de culturen waar een orthodoxe, of een door Lacan beïnvloede psychoanalyse overheerst. Dit is het punt waar de psychoanalyse een *pendant* wordt van de religie. Hiermee wordt niet bedoeld dat zij een alternatieve religie wordt, dat zij bepaalde elementen uit de religie opslorpt of dat zij stiekem toch nog naar de religie verwijst om van de daar aanwezige bindingen van mensen gebruik te maken. Ik heb het hier niet over de verleidende kracht die uitgaat van figuren als Jung, Frankl of Assagnoli. Waar ik op wil wijzen is dat de psychoanalyse een eigen zingevend en regulatief vertoog in onze cultuur heeft weten te introduceren. Mensen kunnen er gebruik van maken om hun ervaringen, angsten en wensen te hanteren: zij plukken er de woorden en modellen uit waarmee zij gestalte en zin geven aan wat zij niet langer in een ander vertoog plaatsen. Zij hebben het over geremde ontwikkelingen, over fallisch-narcistische stadia waar zij nog niet door zijn, over sado-masochistische en symbiotische relaties, etc. De psychoanalyse heeft op het publieke forum vaak minder het voorkomen van een analyserende techniek dan van een normatieve ontwikkelingspsychologie die op ideaaltypische wijze een levensloop vol integratieve processen voorhoudt. Om het te stellen met een formule die mij dierbaar is: in relatie tot de andere regulerende en zingevende systemen (zoals de religie) is de psychoanalyse erin geslaagd een *parallel discours* ingang te toen vinden waarin men gelooft. De psychoanalyse lijkt deze boodschap uit te stralen: 'Zeg het met mijn woorden, en je probleem zal voorbij zijn.'

Was dit de bedoeling van de psychoanalyse? Misschien niet, hopelijk niet in ieder geval, want dan zou de psychoanalyse de zelfvervreemding van de analysant tot doel hebben. Maar misschien is het onontkoombaar dat een dergelijk beeld van de psychoanalyse op het publieke forum heerst. Voor zover de analyse de overdracht in haar eigen praktijk centraal stelt, kan zij dat wellicht niet anders dan door die overdracht weg te halen uit de bindingen waar die voorheen in stak. Dit betekent niet alleen dat het element 'hechting' naar de ruimte van de psychoanalytische kuur wordt overgeplaatst, maar ook dat de fascinerende en structurerende beleving van de ervaring 'dat is verbeelding' erin wordt overgeheveld en verhevigd. Om het met de formule van S. Viderman te zeggen: de setting van de psychoanalyse brengt een imaginaire ruimte tot stand met een heel apart karakter.<sup>21</sup> Net zoals het element 'liefde' als overdrachtsbeleving binnen de kuur uit vroegere ervaringen stamt, zo is ook de beleving van het pregnante van wat men nochtans weet verbeel-

---

21. S. Viderman, *La construction de l'espace analytique*, Parijs, Denoël, 1970 (heruitgave in de reeks TEL van Gallimard).

ding te zijn iets dat vanuit de omringende cultuur in de analytische setting wordt overgebracht.

Dit is het punt waar de psychoanalyse er blijkt van geeft van de hypnose af te stammen. Dit lijkt anekdotisch, maar het is het niet, want over de hypnose heen belanden wij bij het begrip ‘geloof’, en geloof is een vrij complexe maar indringende wijze om in de verbeelding iets echt te ervaren. Maar wij laten het hier bij deze korte aanduiding die geen andere bedoeling heeft dan geruststellend erop te wijzen dat het aangekondigde eindpunt van dit betoog niet uit het oog verloren wordt.

Wij gaan terug naar de vraag wat de psychoanalyticus moet doen om zijn eigen, imaginaire ruimte in dienst van de analyse te creëren. Hoe moet hij omgaan met vormen van overdracht die elders in het leven plaatsvinden om die naar het eigen werkkader van de psychoanalyse te transponeren? Het antwoord is dat hij daar in onze cultuur doorgaans heel weinig voor hoeft te doen, tenminste voor zover wij hier individuele kandidaat-analysanten voor ogen hebben. Die doen het meeste zelf. Dat dit voor het element ‘hechting’ en ‘liefde’ in de overdracht geldt, zal wel geen betoog behoeven. Dat dit ook geldt voor de wijze waarop de ruimte van de psychoanalytische kuur als belangrijke imaginaire ruimte wordt ervaren, zal minder vanzelfsprekend klinken. Maar is dit niet precies de functie van de regels in de psychoanalyse?

Wat die regels betreft, zegt men vaak dat die nodig zijn om de mogelijke fusionele regressie van de analysant tegen te gaan. Door het feit dat er regels zijn, wordt er verwezen naar een derde instantie die objectiviteit garandeert. De regels hebben in de psychoanalyse dezelfde functie als in de maatschappij, zij beschermen het individu tegen de psychotiserende willekeur van een figuur die hun als de enige almachtige overkomt. Men wijst in dit verband graag naar Lacan, die met zijn begrip ‘de wet’ op het belang van de aan het subject voorafgaande, en buiten zijn verwekkers om bestaande regels wees.

Enerzijds is deze opvatting over het belang van regels ongetwijfeld juist. De setting van een psychoanalyse is inderdaad van die aard dat de analysant ertegen beschermd moet worden de overdrachtsrelatie met zijn analyticus te verabsoluteren. Er moet op gewezen worden dat de eigen analyticus slechts één analyticus is, en dat zijn optreden niet uit het supreme inzicht van diens eigen grillen volgt, maar bepaald wordt door de regels van de hem overstijgende psychoanalytische gemeenschap. Anderzijds steekt er iets misleids in deze voorstelling, en zelfs iets pervers, wanneer wij, zoals in de vorige zin, gaan spreken over een psychoanalytische ‘gemeenschap’ alsof die van dezelfde orde zou zijn als de maatschappij waarin wij leven. Misleidend is dan ook de argumentatie dat de regels in de analyse dezelfde

functie vervullen als in het gewone sociale verkeer. Want dit is helemaal niet het geval.<sup>22</sup>

Het meest opvallende aan de regels die iemand te horen krijgt wanneer hij in analyse wil gaan, is dat zij erg bevreemdend overkomen wanneer men ze vergelijkt met wat in het gewone maatschappelijke verkeer gangbaar is. Zo is er de regel dat je beter een analyticus neemt die je niet kent en met wie je in ieder geval geen sociale relaties onderhoudt. Je mag van hem geen getuig-schriften van enerlei aard verwachten, je moet de sessies betalen die je mist, en natuurlijk, de enige aanwijzing die je voor de gang door de therapie krijgt luidt dat je alles zegt wat je door het hoofd gaat, maar dat je niet ageert. De analyticus gaat dan buiten het gezichtsveld van de liggende analysant zitten, zwijgt een goed deel, en laat zich vaak quasi-ritueel betalen voor de aldus bewezen diensten. De boodschap is duidelijk: de analyse staat buiten het gewone leven, wat daar gebeurt heeft geen sociale consequenties. De regels van de psychoanalytische kuur zijn er dus op gericht om het de analysant duidelijk te maken dat hij op het ogenblik van de seances in een goed af-gegrensde imaginaire wereld stapt die slechts op een aparte, onrechtstreekse wijze haar invloed zal uitoefenen op het gewone leven.<sup>23</sup>

Net zoals voor de liefde die uit het gewone leven stamt en zich in de analytische setting op een aparte wijze uitkristalliseert, zo geldt ook voor het accepteren door de analysant van de door de analyse geschapen eigen imagi-naire ruimte dat het niet om een *creatio ex nihilo* gaat. Ook hier neemt de analyse elementen uit de haar omringende cultuur over. Om lapidair toch tussendoor het verdere perspectief van dit betoog te suggereren: wellicht is er geen analyse mogelijk in een cultuur waar het woord ‘geloof’ niet een aantal psychische processen mobiliseert zoals het dat in het Westen doet.

Maar terug naar de didactische hoofdlijn van dit verhaal. De overdracht die in de kuur gebeurt transposeert dus op twee vlakken vooraf bestaande elementen uit het leven van de analysant en uit de omringende cultuur: op het vlak van het type van hechting of liefde die voor de analysant belangrijk is; op het vlak van de bereidheid om aan een welomlijnde verbeeldingswereld een belangrijk effect toe te kennen dat zich onrechtstreeks in het dagelijkse leven manifesteert. Wij zeiden reeds dat de psychoanalyticus zich daar zelf zelden

---

22. Ik ga dan ook helemaal niet akkoord met het gebruik van de stellingen van Lacan over de funderende rol van het wets*principe*, dat het subject van de psychose moet behoeden, om het niet-rationaliseerbare karakter van de door concrete wetten aangereikte inhoudelijke formuleringen te verdedigen. Zie mijn kritiek op het overigens erg intelligente boek van P. Moyaert, *Ethiek en sublimatie. Over De ethiek van de psychoanalyse van Jacques Lacan* (Nijmegen, SUN, 1994) in: MGv (Maandblad Geestelijke Volksgezondheid) 49 (1994) 1038-1040.

23. A.W.M. Mooij spreekt in dit verband over het feit dat de regels zorgen voor de ‘specifieke vorm van schijnwereld die overdracht wordt genoemd.’ (*Psychoanalyse en regels. Werkwijzen en grondslagen van de psychoanalyse*, Boom, Meppel, 1982, p. 36.) Het punt dat wij hier ter sprake brengen sluit aan bij zijn belangrijke voetnoot 10 op p. 41.

om hoeft te bekommeren, omdat de analysant voor de transpositie zorgt. Dit veronderstelt echter dat het psychoanalytische gedachtegoed voldoende in de cultuur aanwezig is om die transpositie als zinvol voor te stellen. Hierbij komen wij aan de functie van psychoanalytische teksten.

### **Laat ze schelden, kopen en lezen!**

De reden waarom Freud en zijn eerste leerlingen gingen schrijven en zelfs eigen tijdschriften oprichtten, ligt voor de hand: de psychoanalyse moest verspreid worden. Hierbij was het minder belangrijk de identiteit van de psychoanalyse te profileren, dan wel haar betrouwbare karakter te beargmenteren. Dit werd in het spoor van de toenmalige ideologie vertaald als een verdediging van het ‘wetenschappelijke’ karakter van de psychoanalyse, en het sciëntisme leek daar destijds vanzelf bij te horen. De eerste analytische geschriften hadden dezelfde functie als de daaraan voorafgaande *Iconographie de la Salpêtrière*, het fototijdschrift waarmee Charcot en zijn onderzoekers het feit dat de hystérie wel degelijk bestond wereldkundig wilden maken. In dit verband stelt men weliswaar vaak terecht dat de analyse de orde van het beeld verving door de orde van het woord: in de plaats dat hij zijn patiënten observeerde, ging Freud naar hen luisteren. Dit neemt echter niet weg dat de functie van publicaties bleef wat zij was: de publieke opinie – en dus: potentiële analysanten – ervan overtuigen dat de analyse geen charlatanisme was, en dat de onbewuste voorstellingen, waaraan de analyticus zo’n belang hechtte, niet door suggestie gecreëerd werden. Dit verklaart waarom er naast verslagen uit de analytische praktijk ook studies over antropologie, mythologie, religie en kunst gepubliceerd werden. De onderliggende boodschap was dat seksuele symbolen, neurotische mechanismen en psychische ontwikkelingsprocessen (en meer bepaald het castratie- en het oedipuscomplex) niet uit de lucht gegrepen waren.

De boodschap leek op het eerste gezicht duidelijk: in de analyse wordt niet zomaar gefantaseerd; daar gebeurt iets echts, net zoals in de wetenschap, meer nog, de analyse is eigenlijk een wetenschap.<sup>24</sup> Toch was dit analytische schrijven vanaf het begin ambigu.<sup>25</sup> Er moest geprovoceerd worden, want

---

24. Achteraf beschouwd, heeft men hierbij geweigerd een centrale ervaring uit de analytische praktijk te doordenken: dat fictie en verbeelding determinerend zijn voor menselijke subjectiviteit, en dat het sciëntisme een vluchtreactie voor dit beangstigend feit inhoudt. Toen leek het echter zo dat men hierover maar beter niet sprak. De boodschap moest eenduidig klinken: ten aanzien van de psychoanalyse mag men dezelfde verwachtingen koesteren als ten aanzien van de wetenschap.

25. Wij gaan voorbij aan een andere ambiguïteit, dat namelijk onder de vlag van een schijnbaar deterministisch mensbeeld een bevrijdende kuur werd aangeboden: deze paradox komt meer voor, en het valt op dat psychiatrische instellingen van religieuze signatuur vaak de meest doorgedreven biologische psychiatrie bedrijven. De lotgevallen van de door de stichter P.J. Maes als anti-



zonder die provocatie kon de belangstelling die voor het voortbestaan van de psychoanalyse nodig was, niet worden gewekt. Wanneer Freud blij verrast is dat in de personen van C.G. Jung en E. Bleuler de academische wereld hem erkenning betuigt, maakt hij van deze gelegenheid gebruik om een tijdschrift te stichten, het *Jahrbuch für psychoanalytische en psychopathologische Forschungen*. Het plan wordt reeds in 1907 op de rails gezet, en hierbij schrijft Freud aan Jung zonder omwegen: ‘Laten wij ons tijdschrift oprichten. Men zal schelden, kopen en lezen.’<sup>26</sup> Wanneer hij dan de drukproeven van het eerste nummer in handen heeft, waarin de analyse van de ‘Kleine Hans’ als eerste artikel zal prijken, vertolkt Freud zijn passie om de psychoanalytische boodschap te verkondigen in bijbelse termen: ‘Zonder twijfel gaan wij zodoende vooruit. Indien ik de Mozes ben, dan bent U [= C.G. Jung] Josuah, die bezit zal nemen van het beloofde land van de psychiatrie, dat ik slecht van verre mag aanschouwen’.<sup>27</sup>

Voor wie zijn al deze publikaties belangrijk? Het militante taalgebruik laat voldoende blijken dat het Freud om meer te doen was dan zijn theorie als objectieve wetenschap ter beschikking te stellen van hulpverlenende beroepen. Het ging Freud erom de psychoanalyse in de cultuur de laten doordringen. Hetzelfde jaar als dit waarin hij het plan voor het *Jahrbuch* opvatte, startte Freud eveneens de reeks *Schriften zur angewandten Seelenkunde* op, waarin de psychoanalyse op de cultuur toegepast zou worden. In deze reeks verschenen onder andere Freuds studies over Jensens ‘Gradiva’ en over Leonardo da Vinci, die van Rank over de geboorte van de held en over Lohengrin, die van Pfister over Zinzendorf, etc. Het was dus duidelijk dat men de psychoanalyse bij het grote publiek bekend wilde maken door erop te wijzen dat zij inter-

---

medische opgezette psychiatrische kliniek van Kortenbergh (bij Leuven) of van de bemoeienis van L. Lindeboom om aan de V.U. te Amsterdam gereformeerde psychiatrie op te zetten, zijn terzake erg instructief. Blijkbaar is dat een klassiek afweermanoeuvre wanneer men de nochtans verwachte relatie tussen levensbeschouwing en geestelijke gezondheid op het spoor komt, maar de consequenties van verdere doordenking vreest. Zie J.A. van Belzen, *Psychopathologie en religie. Ideeën, behandeling en verzorging in de gereformeerde psychiatrie*, Kampen, Kok, 1989, en G. Hutschemaekers & Chr. Hrachovec (ed.), *Heer en heelmeeesters. Negentig jaar zorg voor zenuwlijders in het Christelijk Sanatorium te Zeist*, Nijmegen, SUN, 1993,

26. De context is overigens radicaal polemissch: ‘Nun mein *ceterum censeo*: Gründen wir unsere Zeitschrift. Man wird schimpfen, kaufen und lesen. Die Jahre des Kampfes werden Ihnen einmal in der Erinnerung als die schönsten erscheinen. Aus mir, bitte, machen Sie nicht so viel. Ich bin zu menschlich, um dazu zu taugen.’ *Sigmund Freud - C.G. Jung Briefwechsel*, Frankfurt a.M., Fischer, 1974, p. 97 (brief 45 F). Zie ook brief 96 F.

27. ‘Die letzten Korrekturen zum ‘kleinen Hans’ habe ich vor einer Viertelstunde erledigt. Auch meine ‘Zweite Sammlung zur Neurosenlehre’ wird in Februar herauskommen. Deuticke [= de uitgever van het *Zeitschrift*] ist butterweich und lieblich milde, ein treffliches Anzeichen. Karger [een andere uitgever] in Berlin hat mir übrigens heute die *dritte* Auflage des ‘Alltagslebens’ vorgeschlagen.

So kommen wir doch unzweifelhaft vorwärts, und Sie werden als Joshua, wenn ich der Moses bin, das gelobte Land der Psychiatrie, das ich nur aus der Ferne erschauen darf, in Besitz nehmen.’ *Sigmund Freud - C.G. Jung Briefwechsel*, pp. 217-218, brief 125 F.

pretaties van exemplarische stukken van het westers patrimonium kon bieden. Het ging er dus niet zomaar om deftige vakgenoten te informeren over een nieuwe en wetenschappelijk verantwoorde therapeutische techniek. Ook de potentiële analysant moest over het bestaan van de psychoanalyse geïnformeerd worden.

Hierbij stoten wij op een paradox. Is het namelijk goed voor analysanten dat zij psychoanalytische teksten lezen? Enerzijds zegt men doorgaans dat het het beste is dat analysanten niets over de analytische theorie weten, want die kan hen alleen tot rationalisaties brengen en op het anders spontaan geproduceerde materiaal de verdenking van suggestie doen rusten. Tot op heden volgt hier de aan analysanten gegeven raad uit, dat zij bij het begin van hun analyse beter niets over psychoanalyse lezen, een raad waarvan de zinvolheid door de schrijver dezes ten volle ervaren werd. Anderzijds, moet de analysant in analyse komen, dan moet hij weten dat er analytici bestaan, dat er misschien redenen zijn om bij hen aan te bellen, omdat er toch iets dat met de metafoor ‘genezing’ verbonden kan worden bij hen te verwachten valt. Dus moet hij er toch iets, desnoods iets verkeerd, over weten...

De ambiguïteit van het belang van het weten/niet-weten en van de wijze waarop men emotioneel tegenover dit weten staat, ervaart men overigens heel scherp bij het begin van een analyse, in de inleidende gesprekken die men met een kandidaat-analysant voert. Een eerste vraag is steeds of er wel een ‘indicatie’ is tot analyse, dit wil zeggen of de kandidaat wel geschikt is om het psychoanalytische proces te ondergaan. In het lacaniaanse jargon uitgedrukt: ‘is er wel een vraag?’.

‘Welke vraag?’ zou de potentiële analysant vragen indien hij de formule zou horen, maar dit is uiteraard precies de vraag. Achter dit woordenspel steekt de ervaring van de analyticus dat patiënten enerzijds niet echt weten wat zij vragen wanneer zij bij de analyticus aanbellen. Zij komen met een symptoom, een ervaring van geremdheid, angstaanvallen, een psychosomatische klacht, maar gauw gaan ze over andere dingen praten. Er ontwikkelt zich een verwachting naar de analyticus toe, zonder dat men er ooit toe komt om die verwachting op te vullen en te stellen: ‘Dat was het nu precies wat ik zocht!’. Het open en evoluerende karakter van wat men verwacht, het feit dat men er nooit in zal slagen het ultieme object van zijn zoektocht te bereiken, is één van de elementen die door de op het eerste gezicht kryptische formule ‘de vraag’ wordt aangeduid. Hierbij moeten wij erop wijzen dat het cognitieve element in deze vraag ’t best helemaal niet op de voorgrond staat. Doorgaans is het niet de ideale start voor een analyse wanneer de analysant vasthoudt aan het feit dat hij in analyse komt om zichzelf te leren kennen.<sup>28</sup>

---

28. Hierin ligt het gevaar van analyses die zich van meet af aan als ‘didactisch’ aandienen, en dit is dan ook de reden waarom een aantal psychoanalytische scholen bewust het onderscheid tussen een ‘didactische’ analyse en een normale hebben geschrapt. Voor een analyse is het goed dat er

De formule ‘is er wel een vraag?’ drukt echter ook nog iets anders uit, namelijk dat niet iedereen geschikt is een analyse te ondergaan. Hierbij gaat het niet alleen over het gevaar van psychotische of zwaar depressieve compensaties. Het is even belangrijk om na te gaan of de kandidaat-analysant wel over de voldoende drang tot autonomie beschikt om zich door het analytische proces te worstelen. Bepaalde mensen zoeken blijkbaar afhankelijkheid, en vinden in de analyse een uitstekende plek om die te cultiveren. Vaak is er daarom een voorafgaande therapie in opvoedende stijl bij een andere therapeut nodig alvorens men de analyse kan starten.<sup>29</sup>

Hiermee komen wij bij de vraag in welke mate de psychoanalyse een typische exponent is van de westerse cultuur die het mensbeeld van het autonome, door inzicht vrijgemaakte individu voorhoudt. Niet alle culturen huldigen namelijk hetzelfde ideaal. Hoe apart de psychoanalyse wel is, wanneer men haar vanuit een andere cultuur benadert, werd scherp ervaren door de Japanner T. Doi, die na de Tweede Wereldoorlog naar Amerika werd gestuurd om zich in de psychiatrie te bekwamen. Hij vertelt dat hij, enkele maanden na zijn aankomst, voor het feit geplaatst stond dat zijn baas hem een grote dienst had bewezen. ‘Voor het feit geplaatst staan’ is hier geen te sterk woord, want het was voor hem een heel probleem om de aangepaste formule te vinden waarmee hij zou reageren. Uiteindelijk zei hij, tot ontsteltenis van de andere: ‘I am sorry’.<sup>30</sup>

In de Japanse cultuur is het namelijk zo dat het bewijzen van een dienst tot sterkere gevoelens van afhankelijkheid en onderdanigheid moet leiden. De formule ‘I thank you’ zou dan ook het tegendeel betekend hebben van de normale Japanse gedragscodes, want die klonk in zijn oren alsof daarmee een punt gezet werd achter het gebeuren. ‘I am sorry’, daarentegen, vertolkte het feit dat hij bereid was in een proces te treden waarbij hij een wederdienst zou bewijzen. Hij aanvaardde met deze woorden in een spiraal van steeds voortschrijdende onderlinge afhankelijkheid te treden – wat, in de geest van die cultuur, het ideaal van goede menselijke relaties betekent. Men ziet dus hoe haaks het door de psychoanalytische techniek veronderstelde en beoogde mensbeeld op de idealen van een andere cultuur kan staan.

Hiermee komen wij terug bij de functie van psychoanalytische teksten. Zij hebben het niet alleen over individuele patiënten die op de divan liggen, over hun casussen, of over de genezing die de nieuw ontwikkelde techniek vermag tot stand te brengen. Zij hebben het ook over religie, over mythes,

---

wat lijdensdruk is, en mag het narcistisch valoriseren van de zelfkennis niet al te zeer als verdediging functioneren.

29. Zie hierover de scherpe analyses van F. Van Coillie, *Geen Meester in eigen huis*, in: *Communications – Mededelingen van de Belgische School voor Psychoanalyse* 1994, nr 13, p. 20 - 28.

30. T. Doi, *The Anatomy of Dependence*, (Orig. Japans: 1971) Tokyo, Kodansha, 1973, en *The Anatomy of the Self*, (Orig. Japans: 1985) Tokyo, Kodansha, 1986.

over literatuur, over politiek. Op die wijze plaatsen zij de psychoanalyticus in de rij van diegenen die een interpretatie bieden van de verhalen, mythes, geloofsformules, gecanoniseerde teksten die voor het proces van zingeving in een bepaalde cultuur belangrijk zijn. Daarbij klinkt de boodschap door dat de analyticus zijn interpretatieve taak vervult in dienst van het zelfinzicht en de zelfbepaling van wie zich tot hem richt. Indien de psychoanalyticus in de kuur zo belangrijk wordt dat men van een bevrijdend interpreterend woord van hem verlossing verwacht, dan is het omdat hij zich in de rij laat plaatsen van de leermeesters die door hun interpretatie de specifieke ontwikkeling van het westerse mensbeeld hebben begeleid.

### **De analyticus die ervan droomt *doctor angelicus* te worden**

Indien wij de eigen logica van onze gedachtengang zouden vervolgen, dan kwamen wij nu bij de vraag op welke wijze de analyticus de overdracht haalt uit de voor de westerse cultuur specifieke beelden van leermeesterschap, en in welke mate ook de geseculariseerde verwachtingen dienaangaande erfgenaam zijn van de christelijke traditie. Hieruit zou dan de vraag volgen welk contrastbeeld de analyticus introduceert, want hij verleidt de analysant tot de analyse door de opgeroepen verwachting die zich tot een leermeester richt precies op een andere wijze te bespelen dan het culturele patroon van leraar-leerlingschap als vanzelfsprekend doet overkomen. De gelijkenis en het verschil met de positie van een Origenes, die in het begin van dit artikel werd aangehaald, zouden hierbij zeer verhelderend kunnen zijn om na te gaan in hoeverre de psychoanalyticus nu op een andere wijze dan de theoloog omgaat met de vormen van geloof die hij rondom zich aantreft. Daarbij zouden wij misschien dieper kunnen ingaan op een element waarvan zowel de psychoanalytische theorie als de theologie moeilijker dan zij het zelf zouden willen afstand van kunnen doen: de fascinatie voor het echt gebeurde feit, of dit nu het kindertrauma is of de openbaring.<sup>31</sup>

Tegelijk zouden wij een thema opnieuw kunnen introduceren dat wij gaandeweg kwijt zijn geraakt: de seksualiteit. Het zal de lezer misschien opgevallen zijn dat wij in verband met de elementen die de analysant uit zijn leefwereld haalt om die in de overdracht te concentreren, naast de term 'liefde' steeds meer de term 'hechting' zijn gaan gebruiken. Dit gebeurt inderdaad haast vanzelf wanneer je eenmaal in het spoor van M. Klein de aandacht op de vroege fases van de ontwikkeling van het realiteitsprincipe richt, en de functie van de later opkomende seksualiteit, en meer specifiek de

---

31. J.T.A.G.M. van Ruiten en P. Vandermeersch, *Psychoanalyse en historisch-kritische exegese. De actualiteit van Freud's boek over Mozes en het monotheïsme: op zoek naar het 'echte feit'*. In: Tijdschrift voor Theologie 34 (1994) 269-291.

homoërotiek en het negatieve oedipuscomplex in het identificatieproces vergeet.<sup>32</sup> Deze factoren zijn belangrijk wanneer het gaat over de wijze waarop het gezagsprincipe het geloof in de realiteit ondersteunt.<sup>33</sup> Het is dan ook niet zonder reden dat de seksualiteit zo'n grote rol in de religie speelt, en dat J. Lacan in zijn reflectie over de overdracht uitgaat van de eros die de Platoonse pedagogiek ondersteunt.<sup>34</sup>

Werk genoeg dus om de relatie tussen psychoanalytische en theologische praktijk uit te diepen! Maar wij besluiten dit artikel met enkele notities over de weerstanden die zich tegen deze onderneming verzetten. Die zorgen er vaak voor dat men de religie weliswaar als een in praktisch alle culturen voorkomend feit accepteert, maar het bestaan van de theologie als eigenzinnige poging om religie te interpreteren als irrelevant terzijde schuift. Nu moet wel gezegd worden dat het voorbeeld van Freud zelf komt. Wanneer Romain Rolland hem in 1930 suggereert dat er toch een andere bron van religie zou kunnen zijn dan het schuldgevoel, namelijk de oceanische ervaring, wringt Freud zich in allerlei, overigens hoogst interessante, bochten, maar na het argument dat hijzelf deze ervaring alvast nooit gehad heeft, schuift Freud de vraag van zich af met de uitspraak: 'Wij keren terug naar de gewone man en zijn religie, de enige die deze naam zou mogen dragen'.<sup>35</sup> Analytici vertonen nog steeds de neiging om religie meteen te identificeren met wat zij veronderstellen dat bij het gewone volk leeft.<sup>36</sup> Dit heeft als gevolg dat zij religie vaak direct in verband brengen met ethiek, voor zover zij haar niet tot ethiek of de ethiek ondersteunende processen reduceren.

---

32. Ten onrechte reduceert men vaak de rol van de vader tot de instantie die de separatie introduceert, hierbij opvattingen van M. Mahler over de individuatie-separatiefase en van J. Lacan over de symbolische orde op één hoop gooïend. Op die wijze komt men ongemerkt bijna tot de oppositie tussen vrouwelijke materie en mannelijke geest. Opdat de vader zijn rol als 'derde' zou kunnen spelen, moet hij natuurlijk ook ervaren worden als deel uitmakend van de een primaire wereld van geërotiseerd genot, en niet als een gedesincarneerd principe volgens Barthiaans model uit de hemel vallen. Op dezelfde wijze moet ook de vrouw van meet af aan drager van taal zijn! Zie hierover P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1975, in het bijzonder pp. 86 ss.

33. De herwaardering van de verbeelding die door Winnicott met zijn theorie over de transitionele ruimte werd geïntroduceerd, blijft dan ook in gebreke om het probleem van de psychoanalytische en de theologische imaginaire ruimte te duiden. Het was ongetwijfeld een winstpunt op het belang van transitionele factoren te wijzen, niet alleen voor een baby, maar ook voor een volwassene. Van daar uit concluderen dat religieuze symbolen, kunst en wetenschap net als knuffelbeertjes belangrijk zijn en dus niet misprezen moeten worden, gaat ons echter te snel. Men gaat dan voorbij aan het specifieke van de latere ontwikkeling die een onderscheid aanbrengt tussen verschillende zones die in die transitionele ruimte onderscheiden worden, en die op ongelijke wijze via erkenning van gezag met een realiteitskarakter worden bekleed.

34. J. Lacan, *Le Séminaire*, vol. VIII: *Le transfert (1960-1961)*, Parijs, Seuil, 1991.

35. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, G.W. XIV, p. 432. Ned. Vert.: Cr3, p. 95.

36. Zie bijvoorbeeld de recensie door B. Beit-Hallahmi van mijn boek *Unresolved Questions in the Freud/Jung Debate. On Psychosis, Sexual Identity and Religion* (Leuven, Leuven University Press, 1991) in: *The International Journal for the Psychology of Religion* 3 (1993) pp. 95-96.

Ik mijmerde wat verder over deze vorm van weerstand toen ik met de eerste versie van deze tekst in de hand tussen de rekken van de meer dan 800.000 banden tellende Leuvense theologische bibliotheek rond dwaalde. Was ik nu gek omdat ik dacht dat theologie een cultuurhistorisch feit was dat psychoanalytische aandacht verdiende? Dat sommige lezers moeite zouden hebben met de Latijnse kopjes uit de theologiegeschiedenis (iconografie, *ex opere operato*, *deus ex machina*, *lectio divina*, etc.), dat had ik wel verwacht. Terwijl de bedoeling toch duidelijk moest zijn dat theologie en psychoanalyse twee parallelle discours zijn, en dat je het ene niet zonder meer in het andere kan vertalen, vermoedde ik wel dat het verdwijnen van de kennis over dit stuk cultuurgoed wellicht tot de geïrriteerde reactie kon leiden: ‘Zeg het in mijn woorden, dan vallen je problemen weg’. Hetzelfde gold wellicht voor de titel ‘Scripta manent’. Ook in dit geval had ik niet mogen veronderstellen dat iedereen wist dat het eerste lid van deze spreuk ‘Verba volant’ luidt, en dat de vliegende woorden naar de praktijk van de analyse, maar de blijvende teksten naar haar fundamenteën verwijzen. Maar dat een lezer laconiek kon betwijfelen dat geloof tot de kern van het christendom behoort, terwijl in andere religies het geloof als innerlijke stellingname niet zo’n rol speelt, dit verbijsterde mij. Wist men nog zo weinig van de eigen cultuurgeschiedenis af? Maar het stond er duidelijk in de marge: ‘Is dit wel zo? Is een onderschrijven van de symbolen niet voldoende?’

De tekstpassage uit mijn betoog waaraan zo getwijfeld werd, lijkt mij dan ook het beste besluit van deze tweede versie van dit artikel. Die luidde aldus:

Waarom heeft het ideaal van de objectieve, onpersoonlijke kennis in het Westen zoveel verwachtingen weten op te wekken dat ook voor Freud het sciëntisme niet zonder bekoring was? De cultuurschok die de moderniteit betekende, en meer bepaald de teloorgang van een vroeger zo vanzelfsprekend psychisch fenomeen, namelijk dat men ‘geloofde’ en dat het vanzelfsprekend was eenzelfde geloof te delen, is hier zeker verantwoordelijk voor. En wat was geloven toen? Niet zomaar iets dat je tot het zogenaamde specifiek-religieuze kunt reduceren, zoals het door ons spontaan tot kerkelijkheid verengde begrip lijkt in te houden. Geloven betekende het gemeenschappelijk delen van een imaginaire ruimte,<sup>37</sup> maar anders dan in de mythe, die aan haar verhaal genoeg heeft om aan allen het gelijke fundament van zinvolheid te verstrekken. Het geloof van de Joods-Grieks-Christelijke traditie vereist een innerlijke stellingname ten aanzien van deze voorstellingen, het activeren van bepaalde emoties en psychische functies (activeren van de voorstelling en de gevoelens van liefde, van een uitdrukkelijke wilsdaad, of omgekeerd van passiviteit, het

---

37. Het spreekt vanzelf dat het geloof ook op een symbolisch geheel betrokken is – om op het stuk lacanianisme te wijzen dat in dit verband steeds weer herhaald wordt – maar dit belet niet dat het ook een imaginaire dimensie heeft, en daar willen wij hier precies op wijzen.

zich identificeren met de persoon van Jezus Christus, zoals men zich die voorstelt, of met een andere figuur) en in deze psychische activiteit is de reële maar ook ingebeelde relatie tot autoriteitsfiguren van essentieel belang.<sup>38</sup> Het autonome gezag van de tekst, de schriftuur, vervult temidden van deze verschillende psychische interacties een cruciale rol, als condensatiepunt van het geheel aan geloofsdaden die zich in dit collectieve zingevingsproces hebben voorgedaan, maar ook als punt waaruit de geloofswarmte de druppel spiritus hoger in de destilleerkolom kan duwen. In dit proces staat de gefixeerde tekst in een nader te onderzoeken spanning tot de libidinale band die de lezer met commentatoren en auteurs legt.

### Samenvatting

Vaak gaat men uit van de overdracht zoals die zich in de psychoanalytische setting voordoet om van daar uit de overdracht bij het lezen van teksten te bestuderen. Dit artikel keert het perspectief om: wat maakt het in de cultuur mogelijk dat er overdracht in de kuur plaatsvindt? Een overzicht van de verschillende opvattingen die men in psychoanalytische kringen aantreft, laat blijken dat men met één element bijzonder veel moeite heeft: het imaginaire karakter van de overdracht als fenomeen. Hoezeer de psychoanalyse zich ook van de suggestie ook mag onderscheiden, toch valt er niet aan te ontkomen dat de psychoanalytische setting een eigen type van geloof uitlokt, waarmee dan analyserend omgegaan wordt. Psychoanalytische teksten hebben precies deze uitlokkende functie, maar kunnen die pas vervullen omdat zij deel uitmaken van een bredere cultuurstroom waarin teksten en leermeesterschap op geaccepteerde wijze functioneren. Precies op dit punt is de analyticus de erfgenaam van de theoloog, die van het geloof van het gewone volk moet uitgaan om via interpretatie een hogere vorm van religie te propageren.

---

38. Men vindt een aanzet bij J. Kristeva, *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*, Parijs, Hachette, 1985. Ned. vert.: *In den beginne was de liefde. Psychoanalyse en geloof*, Zoetermeer, Meinema, 1993.

Scripta manent  
Over het goddelijke moment van het analytische schrijven  
Patrick Vandermeersch

*Dit is de oorspronkelijke tekst van het artikel dat geschreven werd voor het eerste nummer van Tijdschrift voor Psychoanalyse. Het was door de redactie aanvaard en lag reeds bij de drukker toen het daar plots werd weggehaald omdat niet nader genoemde belangrijke personen uit de Nederlandse analytische wereld het onaanvaardbaar achtten. Een coherente uitleg heb ik nooit gekregen en een nieuw geredigeerde versie verscheen dan toch in een later nummer. Of: hoe er in de psychoanalytische wereld, net zoals in kerkgenootschappen, orthodoxie geëist kan worden.*

‘Bestaat de hel?’ - ‘Goed overwogen, neen.’ - ‘Dan moet je dus niet in de hel geloven?’ - ‘Oh, toch wel, meer nog, absoluut!’ - ‘Waarom dan wel?’ - ‘Om niet in de hel te geraken!’ Dit is in het kort de centrale gedachte waarmee Origenes (185-254), een van de eerste theologen uit de christelijke traditie, de boodschap van de theoloog uitdrukte.<sup>39</sup> Is dit ook geen treffende formulering van de wijze waarop de psychoanalyticus opereert? Schept hij<sup>40</sup> door het provoceren van de overdracht niet precies die situatie waarin de fantasma's van zijn analysanten een merkwaardig werkelijkheidskarakter krijgen, waarna zij gereduceerd kunnen worden tot voorstellingen die niet langer op een directe, massieve wijze ‘reëel’ zijn, maar op een hanteerbare wijze het genot van de analysant werkelijk laten worden?

Maar, ook al heeft de militante antigodsdienstige houding van de analytische wereld de laatste decennia plaats gemaakt voor de welvoegelijkheid van de ‘welwillende neutraliteit’, het verband tussen theologie en analyse zal niet iedereen gelukkig maken. Om met een opvallend verschil te beginnen: de analyticus zwijgt voor het grootste gedeelte, terwijl de preekstijl de theoloog aangemeten lijkt te zijn. En verder, verschilt niet ook al het overige? Horen theologie en kerk niet samen, en is deze laatste niet verantwoordelijk voor het schuldgevoel, waarin Freud van meet af aan de problematische kant van religie onderkende? Toegegeven, na Freud is er wel een periode geweest waarin men in kerken andere, minder teneerdrukkende elementen aan bod liet komen, maar dit lijkt voor heel wat kerken, de katholieke kerk voorop, helemaal voorbij. Wie in de krant toch nog even een blik werpt op kerkelijk nieuws, en daar leest over pauselijke documenten en vaticaanse diplomatie bij internationale conferenties over de wereldbevolking, vindt voldoende stof om de meest

---

39. De tekst werd mij bekend dank zij het proefschrift van H. Kuitert, *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de antropomorfismen van de Heilige Schrift*, (1ste ed.: 1962) Kampen, Kok, 1967<sup>2</sup>. Zie verder P. Vandermeersch, *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld*, Leuven, Peeters, 1988, pp. 91-107.

40. Volgens hetzelfde ritueel waarbij men vroeger een tekst met AMDG liet beginnen, stel ik hierbij dat iedere ‘hij’ een ‘z/hij’ en iedere ‘hem’ een ‘haar/em’ representeert.



krasse uitspraken van Freud over *De 'culturele' seksuele moraal en de moderne nervositeit* uit 1908 als hoogst actueel te lezen.<sup>41</sup>

Met deze voorbeelden zijn wij echter onmerkbaar van de theologie naar de volksreligiositeit geschoven, en dit is niet toevallig. De neiging om religie met volksreligie te identificeren is een oude, analytische reflex, die wij reeds bij Freud aantreffen. Wanneer Romain Rolland hem in 1930 suggereert dat er toch een andere bron van religie zou kunnen zijn dan het schuldgevoel, namelijk de oceanische ervaring, wringt Freud zich in allerlei, overigens hoogst interessante, bochten, maar na het argument dat hijzelf deze ervaring alvast nooit gehad heeft, gooit Freud het roer radicaal om met de uitspraak: 'Wij keren terug naar de gewone man en zijn religie, de enige die deze naam zou mogen dragen'.<sup>42</sup> Nu was die oceanische ervaring destijds wellicht niet de meest voor de hand liggende toegangspoort tot de religie, maar dit terzijde. Waar het ons hier om gaat is dat er onder analytici de neiging bestaat om religie meteen met volksreligie te identificeren, en dat zij weerzin hebben om zich te verdiepen in de processen die plaats vinden wanneer mensen hun geloof aan een theologisch reflectieproces onderwerpen.<sup>43</sup> Houdt de theoloog de psychoanalyticus misschien de spiegel voor, waardoor een onopgelost psychoanalytisch probleem zichtbaar wordt? Uitgaande van deze hypothese willen wij dus nogmaals de vraag herhalen: staat de analyticus niet heel dicht bij Origenes, in die zin dat hij ook in de analyse in eerste instantie een 'volksreligie'<sup>44</sup> moet prediken, wil hij die in tweede instantie van binnenuit kunnen subverteren om een 'verlichte religie' tot stand te brengen?

Doorgaande op de vergelijking tussen de theoloog en de analyticus, zou men misschien nog een stap verder kunnen zetten. Origenes ging niet uit van de Grieks-Romeinse religie om zijn theologische subversie door te voeren, maar wel van het christendom, dat dus eerst, tegen de bestaande heidense wereld in, gepredikt moest worden. Ook dit is wellicht de positie van de analyticus, tegenwoordig althans, nu het voor de psychoanalyse niet voldoende is zich in oppositie tot de heersende mentaliteit als bevrijdingsinstituut te

---

41. S. Freud, *Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nervosität*, G.W. VII, pp. 141-167. Ned. vert. in het vol. cr3 van de Nederlandse Freud-vertaling.

42. S.Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, G.W. XIV, p. 432. Ned. Vert.: cr3, p. 95.

43. Zie bijv. de recensie door B. Beit-Hallahmi van P. Vandermeersch, *Unresolved Questions in the Freud/Jung Debate. On Psychosis, Sexual Identity and Religion* (Leuven, Leuven University Press, 1991) in: *The International Journal for the Psychology of Religion* 3 (1993) p.95-96.

44. Het gaat ons hier minder om wat je met een sociologische metafoor zou kunnen aanduiden als de 'kerkelijke' fenomenen van orthodoxiebewaking, groeps- en sectevorming en verering van leraars, die je in analytische middens tegenkomt, dan wel om het feit dat heel wat mensen denken dat het in de psychoanalyse om een 'geloofszaak' zou gaan. Zie in dit verband de nog steeds lezenswaardige opmerkingen van Ph. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, (1ste ed.: 1966) Harmondsworth, Pinguin Univerity Books, 1973. Voor wie aan het succes van de psychoanalytische volksreligie en van de 'Psychological Man' twijfelt, is het succes van programma's als de Oprah Winfrey Show een vaak genoeg terugkerende waarschuwing.

profileren. Thans moet er eerst een psychoanalytische cultuur ontstaan, dit wil zeggen er moeten aparte, voor de analyse geschikte, op overdracht gestoelde verwachtingen geschapen worden, opdat nadien het echte analytische werk zou kunnen gebeuren. Om het jargon te gebruiken: er moet een ‘vraag’ geschapen worden, en daarom moet de analyticus voor *zijn* ‘volksreligie’ en *zijn* ‘schriftuur’ zorgen.

Deze analytische schriftuur heeft echter niet steeds de betekenis gehad die zij tegenwoordig heeft. Om de functie van dit eigen schrijven van de analyticus scherper te vatten, moeten wij rekening houden met een aantal verschuivingen die in de analytische praktijk en de theorievorming hebben plaats gegrepen. Hierbij zal onze aandacht vooral uitgaan naar de overdracht en de wijze waarop de analyse zich van een imaginaire ruimte bedient.<sup>45</sup> Deze reflectie zal ons in de buurt van de hedendaagse psychoanalytische literatuurwetenschap brengen, die in het schrijven en lezen van teksten overdrachtsfenomenen onderkent. Hiermee goeddeels instemmend, zullen wij ons de vraag stellen of zij niet moet worden aangevuld met een omkering van het tot nog toe ingenomen perspectief. Moet er na de beweging die het bestaan van de psychoanalyse tot uitgangspunt nam om zich over het lezen en schrijven te buigen, nu geen beweging volgen die uitgaat van het receptieproces van teksten om van daaruit de psychoanalytische praktijk te benaderen? Deze vraag zal ons terugbrengen bij het geloof, niet bij het geloof in eng-kerkelijke zin, maar bij het geloof als algemeen-menselijk of, tenminste, algemeen-westers fenomeen, dat een specifieke wijze van libidineuze bezetting van personen, voorstellingen en teksten impliceert.

### De psychoanalytische iconografie

De reden waarom Freud en zijn eerste leerlingen gingen schrijven en zelfs eigen tijdschriften oprichtten, ligt voor de hand: de psychoanalyse moest verspreid worden. Hierbij was het minder belangrijk de identiteit van de psychoanalyse te profileren, dan wel haar betrouwbaar karakter te beargmenteren. Dit werd in het spoor van de toenmalige ideologie vertaald als een verdediging van het ‘wetenschappelijk’ karakter van de psychoanalyse, en het sciëntisme leek daar destijds vanzelf bij te horen. De eerste analytische geschriften hadden dezelfde functie als de daaraan voorafgaande *Iconographie de la Salpêtrière*, het fototijdschrift waarmee Charcot en zijn onderzoekers het feit dat de hystérie wel degelijk bestond wereldkundig wilden maken. In dit verband stelt men weliswaar vaak terecht dat de analyse de orde van het beeld

---

45. Met deze term verwijzen wij uiteraard naar het boek van S. Viderman, *La construction de l'espace analytique*, Parijs, Denoël, 1970 (heruitgave in de reeks TEL van Gallimard).

verving door de orde van het woord: in de plaats dat hij zijn patiënten observeerde, ging Freud naar hen luisteren. Dit neemt echter niet weg dat de functie van publikaties bleef wat zij was: de publieke opinie - en dus: potentiële analysanten - ervan overtuigen dat de analyse geen charlatanisme was, en dat de onbewuste voorstellingen, waaraan de analyticus zo'n belang hechtte, niet door suggestie gecreëerd werden. Dit legt uit dat er naast verslagen uit de analytische praktijk ook studies over antropologie, mythologie, religie en kunst gepubliceerd werden. De onderliggende boodschap was dat seksuele symbolen, neurotische mechanismen en psychische ontwikkelingsprocessen (en meer bepaald het castratie- en het oedipuscomplex) niet uit de lucht gegrepen waren.

De boodschap leek op het eerste gezicht duidelijk: in de analyse wordt niet zomaar gefantaseerd. Daar gebeurt iets echts, net zoals in de wetenschap, meer nog, de analyse was eigenlijk een wetenschap.<sup>46</sup> Toch was dit analytische schrijven vanaf het begin ambigu.<sup>47</sup> Wat is namelijk de functie van analytische teksten voor de analysant? Moet hij ze kennen? Enerzijds zegt men doorgaans dat het het beste is dat analysanten niets over de analytische theorie weten, want die kan hen alleen tot rationalisaties brengen en op het anders spontaan geproduceerde materiaal de verdenking van suggestie doen rusten. Tot op heden volgt hier de aan analysanten gegeven raad uit, dat zij bij het begin van hun analyse beter niets over psychoanalyse lezen, een raad waarvan de zinvolheid door de schrijver dezes ten volle ervaren werd. Dat men onder het mom van analyse eigenlijk suggestie laat werken, was voor Freud de ergste dwaalweg die men maar kon gaan: uit het inzicht moest de genezing volgen. De analysant weet dus 't best niets, noch over zijn analyticus, noch over diens theorie, noch over de fantasma's die geregeld in een analyse aan de oppervlakte komen. Anderzijds moet de analysant dan toch in analyse komen, hij moet weten dat er analytici bestaan, dat er misschien redenen zijn om bij hen aan te bellen, omdat er toch iets dat met de betekenaar 'genezing' verbonden kan worden bij hen te verwachten valt. Dus moet hij er toch iets, desnoods iets verkeerd, over weten...

---

46. Achteraf beschouwd, heeft men hierbij geweigerd een centrale ervaring uit de analytische praktijk te doordenken: dat fictie en verbeelding determinerend zijn voor menselijke subjectiviteit, en dat het sciëntisme een vluchtreactie voor dit beangstigend feit inhoudt. Toen leek het echter zo dat men hierover maar beter niet sprak. De boodschap moest eenduidig klinken: ten aanzien van de psychoanalyse mag men dezelfde verwachtingen koesteren als ten aanzien van de wetenschap.

47. Wij gaan voorbij aan een andere ambiguïteit, dat namelijk onder de vlag van een schijnbaar deterministisch mensbeeld een bevrijdende kuur werd aangeboden: deze paradox komt meer voor, en het valt op dat psychiatrische instellingen van religieuze signatuur vaak de meest doorgedreven biologische psychiatrie bedrijven. Blijkbaar is dat een klassiek afweermanoeuvre wanneer men de nochtans verwachte relatie tussen levensbeschouwing en geestelijke gezondheid op het spoor komt, maar de consequenties van verdere doordenking vreest.

De ambiguïteit van het belang van het weten/niet-weten ervaart men overigens heel scherp bij het begin van een analyse, in de discussies over de wijze waarop men de inleidende gesprekken met de kandidaat-analysant moet voeren. Wat in dit verband vaak tot het mineure probleem van de ‘technische raadgevingen’ gereduceerd wordt, verdient eigenlijk alle aandacht. Ogenschijnlijk gaat het om banale zaken. Alvorens iemand in analyse gaat moet hij geïnformeerd worden over een aantal regels die, hoe zinvol zij ook zijn, door buitenstaanders overigens vaak nog steeds niet als evident overkomen. Zo is er de regel dat je beter een analyticus neemt die je niet kent en met wie je in ieder geval geen sociale relaties onderhoudt. Je mag van hem geen getuigschriften van enerlei aard verwachten, je moet de sessies betalen die je mist, en natuurlijk, de enige aanwijzing die je voor de gang door de therapie krijgt luidt dat je alles zegt wat je door het hoofd gaat. Het feit dat men dit alles meteen bij het begin aan de toekomstige analysant moet zeggen, lijkt een pure praktische aangelegenheid. Zodra de analyse gestart is, wordt het namelijk quasi-onmogelijk deze praktische zaken nog zuiver te bespreken. De ervaring leert immers dat in de beginfase van een analyse de overdracht zich ten volle en ongestoord moet kunnen ontwikkelen, en in deze fase hoort de analyticus zo radicaal als mogelijk te zwijgen, omdat iedere interventie op dat moment tot een suggestieve vertekening van die overdracht kan leiden. Die zou het de analysant later moeilijker maken om die overdracht als puur door hem gecreëerd en ‘onecht’ product te onderkennen.

De zogeheten pure technische raadgevingen in verband met de inleidende gesprekken laten echter iets blijken waarop men te weinig doordenkt: dat er voorafgaande aan de stap die iemand bij een analyticus doet aanbellen reeds allerlei verwachtingen zijn gevormd, die als gevolg hebben dat de betrokkene bereid is om zich aan de eisen van de analyse te onderwerpen. Die verwachtingen moeten echter kanaliseerbaar zijn in een voor de analyse werkbaar vorm.<sup>48</sup> Dit is dan ook precies de functie van de inleidende gesprekken - of een aan de analyse voorafgaande therapie - die niet alleen op de psychische sterkte van de patiënt gericht zijn, maar ook op de soms wilde verwachtingen die hij op basis van wat hij over de analyse hoorde heeft gecultiveerd. En hier komen wij opnieuw bij het belang van wat er op het publieke forum over de analyse gezegd en geschreven wordt, bij het belang van de beeldvorming rond de analyse.

---

48. Terecht wijst F. Dolto dan ook op het heilloze van lange wachtlijsten voor iemand in analyse kan gaan: die laten de overdracht ongecontroleerd in het ijl plaats vinden.

### Overdracht: *ex opere operato*?

In het voorafgaande zijn wij gaandeweg op het thema van de overdracht gestoten, en hiermee zijn wij bij een van de factoren aanbeland die de theorie en de praktijk van de analyse zullen doen evolueren.

De term ‘overdracht’ - in het Grieks zou die ‘metafoor’ luiden: een term die je, zoals een scherpzinnige vriend opmerkte, ook op de vrachtwagens van Griekse verhuysfirma’s kunt lezen - verschijnt niet meteen in het werk van Freud, en wanneer die verschijnt, dan is het in eerste instantie om die storende herhaling van de relatie tot de ouderfiguren te benoemen, waardoor de analysant aan de analyticus een onechte gestalte aanmeet en dit in dienst van de weerstand tegen de kuur. Het afbreken van de Dora-analyse in december 1900<sup>49</sup> was voor Freud de reden geweest om over de hinderlijke aspecten van de door hem over het hoofd geziene overdracht te piekeren, maar snel kwam hij tot het inzicht dat de overdracht niet te vermijden was.<sup>50</sup> Je moest van de nood een deugd maken, en dit bleek inderdaad mogelijk. De overdracht was een herhaling, soms tot in het detail, van relaties tot andere mensen. Nu kon precies dit wellicht heel nuttig zijn. Freud, die op dit ogenblik nog alle gewicht van de analyse legde op een bewustwording van verdrongen herinneringen, begon dus alle aandacht op de overdracht te richten. Daar bleken zich namelijk de in het verleden gewortelde pathogene gebeurtenissen en relaties te herhalen. Wanneer men er dus snel genoeg bij was om haar als herhaling te duiden, en zij dus niet massief in de dienst van de weerstand kwam te staan, was de overdracht dus erg nuttig. Zo kwam Freud tot de stelling dat de analyse haar aandacht heel centraal op de overdracht moest richten, omdat zij de oude, te overwinnen situatie reproduceerde en zo present stelde, wat toch nodig was voor de kuur: een vijand kun je toch niet verslaan als hij afwezig of slechts in beeld tegenwoordig is.<sup>51</sup>

Met deze woorden wordt de overdracht als iets reëls bestempeld, en op dat realiteitskarakter zal Freud ook blijven hameren. In een vaak geciteerde tekst wijst Freud erop dat de overdrachtsliefde ware liefde is,<sup>52</sup> en dat het feit dat het om een door de analyse geprovoceerde herhaling van de liefdesrelaties

---

49. Freud publiceerde de casus evenwel slechts in 1905. Zie P. Gay, *Freud. A Life for Our Time*, New York, Norton, 1988, p. 246.

50. S. Freud, *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, G.W. VII, P. 279 - 284, Ned. vert.:

51. ‘Onmiskenbaar stelt het bedwingen van de overdrachtsfenomenen de psychoanalyticus voor de grootste problemen, maar men mag niet vergeten dat juist deze fenomenen ons de onschatbare dienst bewijzen om de verborgen en vergeten liefdesimpulsen van de patiënten actueel en manifest te maken, want uiteindelijk kan niemand *in absentia* of *in effigie* gedood worden.’ S. Freud, *Zur Dynamik der Uebertragung*, (1912) G.W. VIII, p. 374, Ned. vert.: kb 4, pp. 83-84. N.B. in de Duitse tekst staat voor de laatste zinssnede ‘denn schliesslich kan niemand *in absentia* oder *in effigie* erschlagen werden.’ en dus niet getotet.

52. S. Freud, *Bemerkungen über Uebertragungsliebe* (1915), G.W. X, p. 316-318.

uit de prille kindertijd gaat, daar niets van af doet: iedere liefde ontstaat zo. Aan een korte opmerking die Freud daaraan toevoegt, wordt vaak achteloos voorbij gegaan: ‘... en ten derde mist zij (= de overdrachtsliefde) in hoge mate consideratie met de realiteit, ze is minder wijs, trekt zich minder aan van haar consequenties, is meer verblind in de waardering van de beminde persoon dan wij een normale verliefdheid bereid zijn toe te kennen. Wij mogen echter niet vergeten dat juist deze van de norm afwijkende trekken de essentie van de verliefdheid vormen.’<sup>53</sup> De laatste zin lijkt het voorheen gezegde over de overdracht te relativiseren, maar dit neemt niet weg dat Freud toch even het gefingeerde karakter van de overdracht ter sprake bracht, waarvan de specificiteit hem verder zal ontgaan. Het probleem was nochtans belangrijker dan hij dacht.

Het is namelijk de vraag waarom de ontwikkeling van de overdracht en haar interpretatie curatief kunnen werken. Is de herhaling curatief omdat men in de overdracht de analysant erop kan wijzen dat hij herhaalt? Dit is ongetwijfeld Freuds aanvankelijke opvatting geweest. Het feit dat de analyticus de liefde van zijn analysant niet beantwoordt, is in die optiek precies nuttig, omdat deze laatste hieruit moet kunnen opmaken dat alle liefde van hemzelf uitgaat, terwijl er daar in de realiteit geen reden voor is. Toegegeven, er is uiteraard nooit een ‘reële’ reden om iemand te beminnen, maar wanneer men verliefd wordt op iemand die men niet kent, die niet reageert en waarvan men steeds meer ervaart dat die met de karaktertrekken van een andere persoon wordt bekleed, leert de analysant wellicht dat hier iets aparts aan de hand is.

Maar is er wel een reden om zich over dit aparte te verwonderen en er iets aparts mee te doen? Freud lijkt deze vraag aan te voelen, om haar meteen met een beroep op de verzaking als oplossing toe te dekken. Maar wat houdt die verzaking precies in? Soms lijkt zij tot sublimatie te moeten leiden, maar hiermee zijn wij bij een nog duisterder begrip aanbeland, want de sublimatie is - net als de projectie - een van die begrippen die van meer suggestieve kracht dan van helder psychoanalytisch inzicht getuigen. De artikelen die Freud over deze twee begrippen poogde te schrijven, heeft hij naar iedere waarschijnlijkheid in wanhoop de kachel ingegooit.<sup>54</sup> Wij blijven dus aangewezen op deze, ietwat sibillijnse, formulering (en het lijkt voor Freud plots vanzelfsprekend dat hij in deze tekst het probleem van de overdracht op de vrouwelijke analysant toespitst): ‘Om deze overwinning te kunnen behalen

---

53. ‘Sie (= die Uebertragungsliebe) entbehrt in hohem Grade der Rücksicht auf die Realität, sie ist unkluger, unbekümmerter um ihre Konsequenzen, verblendeter in der Schätzung der geliebten Person, als wir einer normalen Verliebtheit gerne zugestehen wollen. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass gerade diese von der Norm abweichenden Züge das wesentliche einer Verliebtheit ausmachen.’ S. Freud, *ibid.*, p. 317-318. Ned. vert.: Kb 4, pp. 159-160.

54. Zie de introductie van de uitgevers van de *Standard Edition* op Freuds *Metapsychologie*: S.E. XIV, pp. 105-107.

moet zij door de oertijden van haar psychische ontwikkeling worden geleid en langs deze weg de extra psychische vrijheid verwerven die de bewuste zielswerkzaamheid - in systematische zin - doet verschillen van de onbewuste.<sup>55</sup> Eigenlijk herneemt deze formule het even onbevredigende antwoord van het kort voordien geschreven *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914).

De vraag blijft niettemin: waarom kan de destijds onverwerkte situatie nu wel, in haar herhaalde vorm, overwonnen worden? Er moet iets nieuws, iets transformatiefs in die herhaling zijn. Wellicht moeten wij het dan toch hebben over die aparte realiteitservaring die de overdracht mogelijk maakt. Want apart is die wel, en daarom is de stelling dat de overdrachtsliefde reëel is, misleidend. Niet dat dit onwaar is, maar wanneer je het over liefde in het algemeen hebt, die altijd op een eigen wijze reëel is, ben je weliswaar bij het uiteindelijke probleem van de analytische ervaring aanbeland, maar dan wel iets te snel, en heb je onvoldoende op de tussenliggende stations gelet. Hoe doet zich het werkelijkheidskarakter van de overdracht in de praktijk voor?

Laten wij hiertoe terugkeren naar de meer concrete en beperkte, maar toch op het ogenblik dat zij beleefd worden, toch emotioneel pakkende momenten van overdrachtsbeleving. Een analysant, die weliswaar goed weet dat zijn analyticus hem de opdracht heeft gegeven om alles te vertellen en dat deze zich hierbij welwillend neutraal van ieder oordeel zal onthouden, wordt niettemin angstig wanneer hij een erotisch slippertje toegeeft en daarbij vertelt hoe hij met zijn wagen verschillende keren verkeerd reed bij het binnenrijden van een dorp waar hij van meet af aan gemerkt had dat de naam hem aan de naam van zijn analyticus herinnerde. De analysant weet eigenlijk zeer goed dat de analyticus hem niet veroordeelt, en wellicht had hij er in de inleidende gesprekken niet zo'n moeite mee om te zeggen dat hij zich eigenlijk seksueel geremd voelde. En toch wordt het psychologisch heel anders wanneer dit enige weken daarna, liggende op de bank, verteld wordt. Maar is de beleving daarom precies dezelfde als wanneer dit om het zo te zeggen 'bloednuchter' verteld zou worden? Neen, duidelijk niet, maar dat betekent daarom evenmin dat de angst dezelfde is als wanneer hij tegenover iemand zou staan die er hem echt van langs zou geven.

Wij komen hier op het punt waar de analytische situatie eraan herinnert dat zij van de hypnose stamt. Het feit dat Freud nadrukkelijk van het manipulerende, suggestieve karakter van de hypnose afstand heeft gedaan, belet niet dat er iets van de trance-achtige toestand blijft spelen in wat men de vrije associatie noemt.

---

55. 'Zum Zwecke dieser Ueberwindung soll sie durch die Urzeiten ihrer seelischen Entwicklung durchgeführt werden und auf diesem Wege jenes Mehr von seelischer Freiheit erwerben, durch welches sich die bewusste Seelentätigkeit - im systematischen Sinne - von der unbewussten unterscheidet'. S. Freud, *Bemerkungen über die Uebertragungsliebe*, p. 319-320, Ned. vert.: kb4, p.161.

### Is de overdracht een *Deus ex machina*?

Freud zal tot aan zijn dood achternagezeten worden door de vraag in welke mate de psychoanalyse van de hypnose, en dus van de suggestie, kan worden onderscheiden. Het pleit voor zijn intellectuele eerlijkheid dat hij het probleem steeds weer ter sprake heeft gebracht. In de technische geschriften over de overdracht worden deze vraagstelling door een veranderende praktijkopvatting niettemin toegedekt. In het latere werk van Freud, waarvoor *Das Ich und das Es* symbool staat, verschuift de nadruk van het belang van de bewustwording van het verleden naar de analyse van de wijze waarop de psyche de driften al dan niet onder controle houdt. De aandacht gaat hierbij in eerste instantie uit naar de analyse van het opper-ik. Dit betekent uiteraard niet noodzakelijk dat het verleden niet meer ter sprake komt, want het doorwerken van de herinneringen blijft een wijze om de soms al te tirannieke burcht van het opper-ik te ontmantelen. Toch wordt interpreteren iets heel anders, wanneer de analysant niet meer zijn vergeten herinneringen, maar de innerlijke structuur van zijn psyche en meer bepaald zijn controlemechanismen moet leren onderscheiden. Er komt nog een element bij, wanneer via Anna Freud de 'orthodoxe' psychoanalyse tot ego-psychologie verwordt: de overdracht dient dan om een identificatie tussen de analysant en de analyticus tot stand te brengen, wat van de analyse een herstructurerende of orthopedagogische behandeling maakt.

Het is hier de bedoeling om in detail de verschillende vormen te behandelen die deze benadering kon aannemen. Dat men in navolging van F. Alexander de analyse als correctieve emotionele behandeling opvat, of in het spoor van J. Strachey de analyticus als het milde opper-ik of de bondgenoot van het gezonde deel van het ego, het resultaat is dat men de zelfcontrole centraal plaatst. Hierbij wordt het element kennisname door de gefingeerde ruimte van de overdracht heen tot een gewone herhaling van het verleden herleid. Dit verleden gaat soms zelfs tiranniek in het heden over. Zo wordt het in deze vorm van psychoanalyse vaak de regel dat men alleen de overdracht duidt, en bijna alles wat de patiënt zegt of doet in overdrachts-termen opvat. Het verhaal doet de ronde dat een patiënt niet kan vertellen rustig een week-end alleen naar zee te zijn gegaan om ten volle van de zon te genieten, zonder dat de analyticus daar meteen aan toevoegt dat het eigenlijk de bedoeling was met hem naar de zee te gaan. Overdracht wordt dus meteen realiteit, de enige echte realiteit, en soms lijkt het dat de analysanten naar de paranoia werden gedreven, waar de verbeelding inderdaad behandeld wordt als moet zij de logica hebben van de realiteit, en dus, van de pure waanzin.

De ruzies tussen Anna Freud en Melanie Klein ten spijt, gaat het in de school van deze laatste betreffende de overdracht niet fundamenteel anders aan toe. Ook daar gaat alle aandacht naar het hanteren en corrigeren van de overdracht die als een reproductie van de prilste worsteling van het kind met



goede en slechte objecten wordt opgevat. Wat de problematiek betreft die ons aanbelangt, zal het effect hetzelfde zijn: de vraag in welke mate de overdracht een specifieke imaginaire beleving is die precies dank zij haar imaginair karakter transformatief kan zijn, verdwijnt. Het denken van Kohut gaat eigenlijk nog een stap verder. Bij hem wordt de doorleving van de wederzijdse relatie tussen analyticus en analysant als het essentiële element van de psychoanalytische praxis wordt beschouwd. De term 'empathie' valt er niet voor niets. Toegegeven, het wordt geen Rogeriaanse benadering omdat enerzijds de basissetting van de traditionele kuur wordt behouden, en anderzijds de overdracht toch nog wordt beschouwd als de herhaling van wat zich in de kindertijd heeft afgespeeld. Deze herhaling heeft nu wel radicaal tot doel een emotionele en quasi-reële situatie te scheppen. Indien deze herhaling curatief kan zijn, dan is het omdat de analyticus niet reageert zoals de ouders van weleer, en omdat de analyticus zijn empathie niet in daden laat overgaan. Trouw aan Freud situeert men het therapeutische effect van de analyse in de hieruit voortvloeiende frustratie. Men gaat echter voorbij aan het specifieke karakter van de imaginaire ruimte die door de abstinentie van de analyticus en door de andere elementen van de setting gecreëerd worden. Kohut stelt zelfs expliciet dat hij geen waarde hecht aan het aparte karakter van het cognitieve moment in de analyse. Hij gaat zover te stellen dat een verkeerde interpretatie even werkzaam kan zijn als een correcte. Volgens hem ligt het werkzame aspect van de interpretatie namelijk niet het informatieve element dat deze bevat, maar in de onderliggende mededeling van empathie die zij brengt.<sup>56</sup>

### ***Tremendum sed fascinans: de herontdekking van de verbeelding***

Het merkwaardige is dat op hetzelfde ogenblik dat het imaginaire karakter van de overdracht niet langer object van reflectie was, de belangstelling voor de verbeelding in de angelsaksische psychoanalytische wereld volop floreerde. De impuls ging weliswaar van de school van M. Klein uit, maar de theorie van Winnicott over de transitionele ruimte vond snel een zeer brede weerklank. In tegenstelling tot het vroegere debat tussen Freud en Jung over de religie,

---

56. In contrast to those - including James Strachey (1934) - who believe, in harmony with the spirit of the Age of Enlightenment of which Freud was a true child, that it is the power of reason which cures, the self psychologically informed analyst holds that with regard to all forms of analyzable psychopathology the basic therapeutic unit of the psychoanalytic cure does not rest on the expansion of cognition. (It does not rest, for example, on the analysand's becoming aware of the difference between his fantasy and reality, especially with reference to transference distortions involving projective drives.) Rather, it is the accretion of psychic structure via an optimal frustration of the analysand's needs or wishes that is provided for the analysand in the form of correct interpretations that constitutes the essence of the cure.' H. Kohut, *How does analysis cure*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 108. Wat een 'correct interpretation' dan nog kan zijn, is de vraag.

waarbij de interpretatie van de fantasie- en waanwereld van de psychoticus een belangrijke rol had gespeeld,<sup>57</sup> was het nu de observatie van het gewone, normale kind, dat tot deze theorievorming over de functie van de verbeelding had geleid. Men wou reconstrueren hoe dit prille, psychische functioneren ertoe komt om uit de aanvankelijke, fusionele eenheid te geraken en een onderscheid tussen ik en ander kan stellen. Er kwam een waardering van de transitionele sfeer uit voort, en van hieruit een nieuwe waardering van creativiteit en kunst. Meteen werd er ook weer ruimte geschapen om over religie te praten, die niet langer opgesloten moest blijven in het hokje van het moraliseren. Religie moest niet langer benaderd worden vanuit het alternatief van geloof versus ongeloof in dogma's, met de daaraan vasthangende morele overtuigingen, maar als symbolische uitdrukking van een ervaring van zinvolheid, als 'zingeving'.

Hoe boeiend deze nieuwe insteek ook moge zijn, één van de essentiële vragen die men niet mag vergeten is die naar de verhouding tussen de beleving van het kind van deze transitionele sfeer, en de wijze waarop die in de psychologie van een volwassene opgenomen wordt. In de school van M. Klein heeft men daar weinig oog voor, omdat men daar vaak ervan uitgaat dat primitieve structuren als zodanig blijven bestaan. Nu is dat precies de vraag: kan de beleving van de transitionele sfeer zich bij een volwassene qua tale herhalen zonder dat die in meer complexe structuren wordt opgenomen?

Dit brengt ons bij de relatie tussen individu en tekst, en de evolutie die het bij een kind vereist om van het luisteren naar sprookjes en het kijken in kinderboeken vol plaatjes over te gaan naar het lezen van avonturenverhalen en het zich laten aanspreken door beschouwende teksten van auteurs aan wie men gezag toekent. Dit is namelijk de plaats waarin drie belangrijke vragen die de psychoanalytische praktijk betreffen samenkomen: de vraag waarom een op specifieke wijze gecreëerde imaginaire ruimte op de psyche een bijzondere impact heeft; de vraag wat het gevolg is wanneer de relatie tot een autoriteitsfiguur in deze imaginaire ruimte opnieuw geactiveerd wordt; de vraag waarom er zo vaak een al dan niet als 'echt gebeurd' verhaal moet worden ge(re)construeerd om uit deze imaginaire ruimte te stappen en het heden als zinvol te kunnen duiden.<sup>58</sup> Deze twee vragen, waarvan de samenhang in de hierboven geschetste psychoanalytische stromingen onderbelicht bleef, nemen een centrale plaats in wanneer wij de relatie tussen lezer en tekst willen beschouwen.

---

57. P. Vandermeersch, *Over psychose, seksualiteit en religie. Het debat tussen Freud en Jung*, Nijmegen, SUN, 1992.

58. J.T.A.G.M. van Ruiten en P. Vandermeersch, *Psychoanalyse en historisch-kritische exegese. De actualiteit van Freud's boek over Mozes en het monotheïsme: op zoek naar het 'echte feit'*. In: *Tijdschrift voor Theologie* 34 (1994) 269-291.

### Overdracht als *lectio divina*

De analyse van het eigen karakter van de imaginaire ruimte die bij het lezen ontstaat vraagt eigenlijk reeds om een studie op zich. Daarbij zou niet alleen het onderscheid tussen letterkunde en schilderkunst of muziek aan bod moeten komen, maar ook de onderscheidingen die de verschillende genres binnen het psychische gebeuren van het lezen zelf introduceert. De imaginaire ruimte die door een gedicht ontsloten is, heeft andere karaktertrekken dan die welke door een roman, een pamflet of een traktaat worden gestructureerd. Naast de vorm (bijvoorbeeld het activeren van primaire processen in de poëzie) is de door de tekst en zijn al dan niet expliciete auteur geïnduceerde overdracht hiervoor verantwoordelijk.<sup>59</sup>

Gaat het hierbij overigens over overdracht of over tegenoverdracht? Hiermee raken wij aan een centrale vraag die tot nu toe is blijven liggen, namelijk wat tegenoverdracht precies is. Kan tegenoverdracht zomaar gereduceerd kan worden tot die storende reacties van de analyticus die toch niet tot het einde toe zonder enige vooringenomenheid of wrevel naar zijn analysant kan blijven luisteren? Terecht heeft J. Lacan erop gewezen dat de tegenoverdracht voor de eigenheid van de analyse iets essentieels is, maar dan niet omdat het eenrichtingsverkeer van het analytische luisteren gemilderd moet worden tot zogeheten meer menselijke vormen van intersubjectiviteit, maar omdat de tegenoverdracht er precies voor zorgt dat de psychoanalyse een specifieke praktijk wordt die verschilt van andere types van al dan niet helpende, steunende of belerende relaties.<sup>60</sup>

Met deze opvatting voor ogen kunnen wij nu terugkeren naar de vraag op welke wijze men de categorieën overdracht-tegenoverdracht kan toepassen in de literatuurwetenschap. De relaties die zich tussen schrijver, tekst en lezer ontspinnen, zijn van puur imaginaire aard, en hiermee bedoelen wij in dit verband dat er geen lijfelijke aanwezigheid is van analyticus en analysant in dezelfde fysieke ruimte, terwijl de ervaring erop wijst hoe essentieel deze lijfelijkheid is. Was dat niet zo, dan was het effect van een meestal zwijgende analyticus dezelfde als die van een bandopnemer, wat duidelijk niet het geval is. Verder is een tekst geen autonome tegenpool, in de mate dat men met deze autonomie bedoelt dat die niet reageert maar identiek met zichzelf blijft, terwijl in de analyse de overdracht kan evolueren, en dat dit mede bepaald wordt door het feit dat er toch een reactie kan verwacht of gevreesd worden van iemand die in principe niet het gefixeerde karakter heeft van een vast-

---

59. W. Schönau, *Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1991; H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart, Kohlhammer, 1993.

60. Zie het klassieke boek: M. Safouan, *Le transfert et le désir de l'analyste*, Parijs, Seuil, 1988, en, uiteraard, J. Lacan, *Le Séminaire*, vol. VIII: *Le transfert (1960-1961)*, Parijs, Seuil, 1991.

gelegde tekst. Wat is overigens nog het verschil tussen het bijhouden van een dagboek en het doormaken van de analytische kuur, als men de overdracht zowel in de psychoanalyse als in de literatuur op dezelfde wijze actief beschouwt? Riskeert men de term ‘overdracht’ niet van iedere specificiteit te ontdoen en hem te herleiden tot een modieuze synoniem voor vage menselijke relationaliteit, wanneer men hem niet beperkt tot de aanduiding van de aparte fenomenen die door de specificiteit van de analytische setting en de analytische techniek worden geprovoceerd?

Deze kritische vragen snijden hout. Voor een groot deel onderschrijven wij ze, en het zou in ieder geval niet fair zijn zijn eraan voorbij te gaan. Maar anderzijds is het toch de vraag of de overdracht *ex nihilo* door de analytische techniek wordt geprovoceerd, dit wil zeggen door het doen liggen van de analysant op de bank, door de meestal zwijgende houding van de buiten het gezichtsveld zittende analyticus, door het afschermen van het privé-leven van de analyticus die geen sociale relaties onderhoudt met zijn analysant, door het ritueel van de regelmaat en het buiten-het-dagelijkse-levenkarakter van de sessies en hun betaling, etc... Is het niet veel eerder zo dat de overdracht gebruik maakt van bouwstenen die ook buiten de analytische setting aangetroffen kunnen worden, maar ze dan wel zo combineert, dat het specifieke van de analytische situatie ontstaat. Je kan zelfs de vraag verder doortrekken en je afvragen of die aparte analytische setting wel denkbaar is en kan werken in een cultuur die daar geen ruimte voor heeft geschapen en dus, in zekere zin, de analyse als integrerend deel van haar organogram heeft ingepast.<sup>61</sup>

Het is dan ook niet zonder reden dat men in de literatuurwetenschap op de intuïtie is afgegaan dat er zich in de omgang met teksten iets gelijksoortigs afspeelt als in de analytische kuur. Hierbij komt men overigens in de buurt van J. Lacan die stelt dat de psychoanalyse haar eigenheid slechts haalt uit het feit dat zij een eigen vertoog produceert, dat anders (complementair of oppositioneel?) van aard is dan de andere vertogen die in een cultuur hun gezag laten gelden.<sup>62</sup> Vanuit dit perspectief is de discussie over het overdrachtskarakter van het lezen en het schrijven best zinvol en, op voorwaarde dat men inderdaad de eigen imaginaire ruimte van de lectuur weet te onderscheiden van de imaginaire ruimte van de analytische kuur, kunnen de aporieën die men in eerste instantie ontmoet, tot vruchtbare reflectie leiden.

---

61. Deze vraag dringt zich bijvoorbeeld op na de lectuur van het werk van T. Doi over de Japanse cultuur: *The Anatomy of Dependence*, (Orig. Japans: 1971) Tokyo, Kodansha, 1973, en *The Anatomy of the Self*, (Orig. Japans: 1985) Tokyo, Kodansha, 1986.

62. Wij moeten hier helaas aan een belangrijk punt voorbijgaan, namelijk hoe Lacan vooreerst de tegenoverdracht als funderend feit van de analytische praktijk, en vervolgens de eigenheid van de verschillende vertogen grondt op verschillende wijzen om zich tot het object te verhouden. Voor een eerste benadering zie: A. Mooij, *De vier vertogen bij Lacan*, in: Ter Elfder Ure nr. 26, 28 (1985) vol. 1, 198-210.

Een van die aporieën is de vraag waar de pool van de analyticus en waar de pool van de analysant liggen. Kan men spreken van overdracht bij de schrijver? Het zopas gezegde over de specificiteit van de overdracht in de analytische kuur in gedachten houdend, kan men zeggen dat er bij de schrijver - en zeker bij een 'auteur' - inderdaad een vorm van overdracht plaats vindt naar een potentiële, imaginaire en geïdealiseerde lezer toe. De auteur schrijft overigens vaak in eenzelfde trance-achtige toestand als de analysant die zich op de bank bevindt, hij worstelt met zijn ik-ideaal en roept zijn narcisme ter hulp, hij voelt agressie opkomen en ervaart dat hij bijgestaan maar ook verraden wordt door de opduikende primaire processen. Is de positie van de lezer hiervan het complement? Bevindt die zich in de positie van de analyticus, en ontwikkelt die eigenlijk tegenoverdracht? Hier valt het antwoord moeilijker te geven, en komen wij precies bij de visie van Lacan die stelde dat tegenoverdracht niet zomaar gereduceerd kan worden tot de subjectieve reacties van waardering en wrevel wanneer men de overdracht van een ander op zijn eigen persoon toelaat. Wij mogen ons zicht dus niet beperken tot fenomenen zoals het feit dat een boek al dan niet aanslaat, of dat er een fascinatie ontstaat voor een geliefkoosde auteur. De essentiële reden die van de term 'tegenoverdracht' iets misleidends maakt is dat het bij de lezer niet op de eerste plaats de bedoeling is om iets bij de schrijver teweeg te brengen, maar bij zichzelf. Stellen dat er ook bij de lezer een stuk overdracht gebeurt, is verwarrend taalgebruik, want al is het waar dat iedere lezer iets van zichzelf legt in de tekst die hij leest,<sup>63</sup> een tekst staat aan de antipode van de analyticus die zoveel mogelijk over zijn eigen persoon verbergt, en in die zin staat het lezen mijlen ver van een analytische situatie.

De moeilijkheid waarin wij zitten heeft wellicht te maken met de onhelderheid die de functie van de leraar in onze cultuur heeft aangenomen, en hiermee samengaande, het ongemak waarmee wij omgaan met de libidineuze band die de leraar-leerling relatie in stand houdt. Hiermee komen wij terug bij Lacan, maar wel om het onaffe en het problematische in zijn theorievorming te onderstrepen, en een verdere reflectie te suggereren door terugkeer naar Freud en Plato. Zijn intuïtie, die wij zouden willen behouden, is dat de analyticus de identiteit van zijn eigen praktijk alleen maar overeind kan houden door een eigen vertoog te produceren dat zich in dialectische oppositie verhoudt tot andere vertogen of andere 'posities' die in de maatschappij de ronde doen. Minder overtuigend is de wijze waarop Lacan die andere vertogen identificeert, met name als dat van de meester, dat van de analyticus, dat van

---

63. Voor zover het nodig was dit te bewijzen en het geen intrappen van open deuren inhield, vindt men het klassieke bewijs hiervan bij N. Holland, *Five Readers Reading*, New Haven, Yale University Press, 1975.

de hystericus en dat van de universitair.<sup>64</sup> Vooral van het universitaire discours wordt een dergelijke karikatuur gemaakt, dat het ieder ideaal van echt universitair onderwijs tart. Nu moet men wel toegeven dat het universitair onderwijs vaak verloederd is tot een machine die, marktgericht en bureaucratisch gedicteerd, hapklare kennis doorgeeft. Er bestaat geen beter woord dan 'studierendement' om universitaire perversie aan te duiden. Om de eigen positie van de psychoanalyse in het vizier te krijgen, mag men echter niet blijven staan bij de actuele treurige staat waarin heel wat universitair onderwijs verkeert, maar moet men het proces van de universitaire verloederding zelf tot object van reflectie nemen, en van daaruit de vraag stellen waarom het vertoog van de analyticus, dat van de meester en dat van de universitair (om het bij die drie te houden) in onderlinge spanning zijn komen te staan.

### **De analyticus als *doctor angelicus*?**

Met de scherpzinnigheid en provocatieve stijl die hem eigen is, begon Ph. Rieff, uitgenodigd om een seminarie<sup>65</sup> aan de Leuvense universiteit te geven, zijn paradoxale vertoog hiermee dat hij naast een goed ogende student ging zitten, deze ironisch aanstaarde tot deze zich ongemakkelijk begon te voelen en de narcistische beschutting verloor die een losgeknoopt hemd op een goedgebruind torso plegen te geven, hem een paar keer op de schouder tikte om dan de eerste uitspraak van de avond de zaal in te slingeren: 'You should never touch a student, for teaching is an erotic relation'. De auteur van het nog steeds lezenswaardige boek *Fellow Teachers*<sup>66</sup> bracht ons hierbij bij Plato, en diens visie over de noodzakelijke basisvoorwaarde om mensen tot kennis te brengen. Kun je wel tot echte kennis komen, als je je niet zoals in

---

64. Mijn scepticisme is op verschillende redenen gebaseerd. Vooreerst leidt Lacan deze vier vertogen af uit een formeel, para-mathematisch grafisch schema dat verschillende mogelijke posities ten aanzien van het object wil aanduiden. Nu is deze typisch-Lacaniaanse grafiek ongetwijfeld een interessant fenomeen om als symptoom verder te exploreren. Lacanianen in de ban van Lacaniaans grafiek zijn niet minder boeiend dan mensen die in de ban raken van kabbalistiek, alchemie of Jungiaanse archetypen. Maar op zichzelf geeft deze op het pure beeld gestoelde grafiek geen inzicht. Ten tweede verbindt Lacan de vier verschillende vertogen met vier verschillende mogelijkheden om een positie aan te nemen ten aanzien van het object. Nu is het helemaal niet duidelijk dat iedere positie de productie van een vertoog kan ondersteunen. Ten derde ondermijnt Lacan zelf zijn schijnbare afleiding van vier mogelijke vertogen door te stellen dat er best nog andere vertogen kunnen zijn. Misschien kunnen wij daarom de stelling van Lacan het beste nog beschouwen als een zichzelf subverterend vertoog, dit is het vertoog dat iedere leraar, en niet in het minst de *echte* universitair, zou moeten houden.

65. Thans 'werkcollege' geheten, om in ieder geval iedere band met een mogelijk Symposium te doen vergeten.

66. Ph. Rieff, *Fellow Teachers / of Culture and Its Second Death*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

de *Phaedrus* eerst in de ban laat brengen van een leermeester, aan wie je je weliswaar niet onderwerpt, maar met wie je de worsteling moet aangaan wil je aan je kennis zoiets als een objectiviteitsstatuut geven?<sup>67</sup>

Dit Platoonse inzicht lijkt misschien alleen met wijsgerige hemels te maken te hebben, maar niets met het dagelijkse leven van de gewone sterveling, en nog minder met de monotonie van de analytische praktijk. Toch brengt dit ons meteen bij Freud, en bij de toch zeer belangrijke klinische vraag wat een 'normale relatie' tot de realiteit van een psychotische onderscheidt. In die eerste discussies over de vorming van de psychotische waan, onderzocht Freud de hypothese of niet iedere vorm van echte kennis, wil die niet ontsproten in het om zichzelf tollend spel van voorstellingen, met libido bezet moet worden. Het is overigens een inzicht dat, de precieze omschrijving van het element 'libido' uitgezonderd, door de meeste therapeuten gedeeld zal worden: als psychotici op enerlei wijze geholpen kunnen worden, dan is het niet door hun waan te confronteren met de zogeheten objectieve werkelijkheid, maar door te proberen met hen een relatie aan te gaan.<sup>68</sup> Dat Freud zelf schrok van de vraag wat die seksuele natuur van de kennisverwerving precies inhoudt, blijkt onder andere door de invoering van het realiteitsprincipe, een slordig begrip, dat hem toeliet voor het grote publiek de vraag toe te dekken, die hem niettemin tot het einde van zijn leven bezig zou houden. Het probleem blijft: wat is de relatie tussen erotiek en kennis?

Mede onder de invloed van de psychoanalyse heeft men de laatste jaren steeds meer oog gehad voor de complexiteit van het eerste element, namelijk de vraag 'wat is erotiek?'. Over de sociale constructie van gender en seksualiteit wordt in dit spoor tot op heden doorgeboomd. De vraag 'wat is kennis' vraagt in het licht van de psychoanalytische ervaring evenveel aandacht, alsmede eenzelfde cultuurhistorische analyse. Waarom heeft het ideaal van de objectieve, onpersoonlijke kennis in het Westen zoveel verwachtingen weten op te wekken zodat zelfs voor Freud zelf het sciëntisme niet zonder bekoring was? De cultuurschok die de moderniteit, en meer bepaald de teloorgang van een vroeger zo vanzelfsprekend psychisch fenomeen, namelijk dat men 'geloofde' en dat het vanzelfsprekend was eenzelfde geloof te delen, is

---

67. Het erotisch sado-masochisme dat hierbij aan bod komt, wordt prachtig beschreven in: J. Kristeva, *Histoires d'amour*, Parijs, Denoël, 1983, p. 61-81.

68. Recent verscheen er een (weliswaar partiële) Nederlandse vertaling van een schitterend boek, dat het relaas is van een sociaalpsychologisch experiment waarbij drie mensen met dezelfde waan (zij dachten alle drie Christus te zijn) in eenzelfde psychiatrische dienst samengebracht werden, in de hoop dat de confrontatie met een dergelijke 'realiteit' hen zou dwingen van hun waan af te stappen. Het experiment mislukte jammerlijk, omdat de drie patiënten meteen een theologische constructie uitdachten om aan hun waan vast te houden: M. Rokeach, *The Three Christs of Ypsilanti*, New York, Knopf, 1964. Ned. vert. van de eerste negen hoofdstukken: *De drie mannen van Ypsilanti. De schizofrene krachtmeting tussen Leon, Clyde en Joseph*, Amsterdam, Kwadraat/Candide, 1994.

hier zeker verantwoordelijk voor. En wat was geloven toen? Niet zomaar iets dat je tot het zogenaamde specifiek-religieuze kunt reduceren, zoals het door ons spontaan tot kerkelijkheid verengde begrip lijkt in te houden. Geloven betekende het gemeenschappelijk delen van een imaginaire ruimte, maar anders dan in de mythe, die aan haar verhaal genoeg heeft om aan allen het gelijke fundament van zinvolheid te verstrekken. Het geloof van de Joods-Grieks-Christelijke traditie vereist een innerlijke stellingname ten aanzien van deze voorstellingen, het activeren van bepaalde emoties en psychische functies (activeren van de voorstelling en de gevoelens van liefde, van een uitdrukkelijke wilsdaad, of omgekeerd van passiviteit, het zich identificeren met de persoon van Jezus Christus, zoals men zich die voorstelt, of met een andere figuur) en in deze psychische activiteit is de reële maar ook ingebeelde relatie tot autoriteitsfiguren van essentieel belang.<sup>69</sup> Het autonome gezag van de tekst, de schriftuur, vervult temidden van deze verschillende psychische interacties een cruciale rol, als condensatiepunt van het geheel aan geloofsdaden die zich in dit collectieve zingeingsproces hebben voorgedaan, maar ook als punt waaruit de geloofswarmte de druppel spiritus hoger in de destilleerkolom kan duwen. In dit proces staat de gefixeerde tekst in een nader te onderzoeken spanning tot de libidinale band die de lezer met commentatoren en auteurs legt.

Wanneer met de ingang van de moderniteit en het uiteenbrokkelen van de christelijke wereld het autoriteitsprincipe op zijn meest zichtbare plaats werd aangetast, en het kennisideaal op de door allen, buiten iedere autoriteit om, verifieerbare observatie werd gestoeld, betekende dit evenwel niet dat wat nu 'wetenschappelijke zekerheid' zou heten het vroegere zingeingsproces zou kunnen vervangen. Het sciëntisme maskeert echter de onbeantwoorde vraag naar continuïteit in de wijze waarop mensen zich in een geseculariseerde wereld intrapsychisch door geliefde gidsen in hun tocht naar 'zingeving' de weg gewezen worden. De overdracht die zich in de psychoanalyse ontwikkelt wortelt in deze heimwee.<sup>70</sup>

Dat er in onze cultuur dan ook andere types van teksten kwamen, meer persoonlijke, moet ons dan niet verwonderen, evenmin als het feit dat de

---

69. Men vindt een aanzet bij J. Kristeva, *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*, Parijs, Hachette, 1985. Ned. vert.: *In den beginne was de liefde. Psychoanalyse en geloof*, Zoetermeer, Meinema, 1993.

70. Het feit dat het sciëntisme niet bij machte blijkt 'alles te verklaren' is hierbij wellicht minder belangrijk dan het uiteenvallen van het grotere geheel van psychische interacties, die aan het specifieke element van kennis binnen een bredere ervaring van zinvolheid een plaats gaven. Het feit dat er over de ene werkelijkheid nu verschillende, autonome en zonder onderlinge afspraak elkaar overlappende of parallelle vertogen zijn, gaat gepaard met een verveelvuldiging van de autoriteitsinstanties die het individu in zijn verbeelding nodig heeft om kennis als zinvolle kennis van een gedeelde wereld te doen functioneren. Zie: P. Vandermeersch, *Ethiek tussen wetenschap en ideologie*, Leuven, Peeters, 1987.



auteur, alsook de plaats die deze inneemt in de verbeelding van de lezer, belangrijker wordt. Het is binnen dit geheel dat de analyse haar plaats moet zoeken, of liever, moet ontdekken welke plaats zij toegewezen kreeg bij haar geboorte en wat de oerscène van haar verwekking is.

*In te speravi, non confundar*: deze zin uit het antieke *‘Te Deum’* is nog steeds de verwachting die, buiten de kerken om, aan de analyticus gericht wordt. De analyticus stelt dat hij zal moeten wachten tot hij weet van welk stuk van de persoon en uit welk deel van het verleden van zijn analysant deze vraag uitgaat. Hij mag echter niet vergeten zich ook af te vragen tot welk personage uit de geschiedenis van de cultuur waar hij uit stamt deze vraag gericht wordt. En het antwoord, het doel of, omfloerst gezegd, het ‘einde van de analyse’, om het niet over de ‘parousie’ te hebben, hoe gaat dat dan? Misschien moeten wij het opnieuw aan Origenes vragen.

#### **Noot voor de drukker**

De redactieleden van een analytisch tijdschriften zullen wel meteen begrijpen dat het gebruik van de spelling ‘analysant’ (en dus niet ‘analysand’) geen verstrooidheid is, maar een analytische optie inhoudt. Drukkers weten dit doorgaans niet. Wil U erop letten?